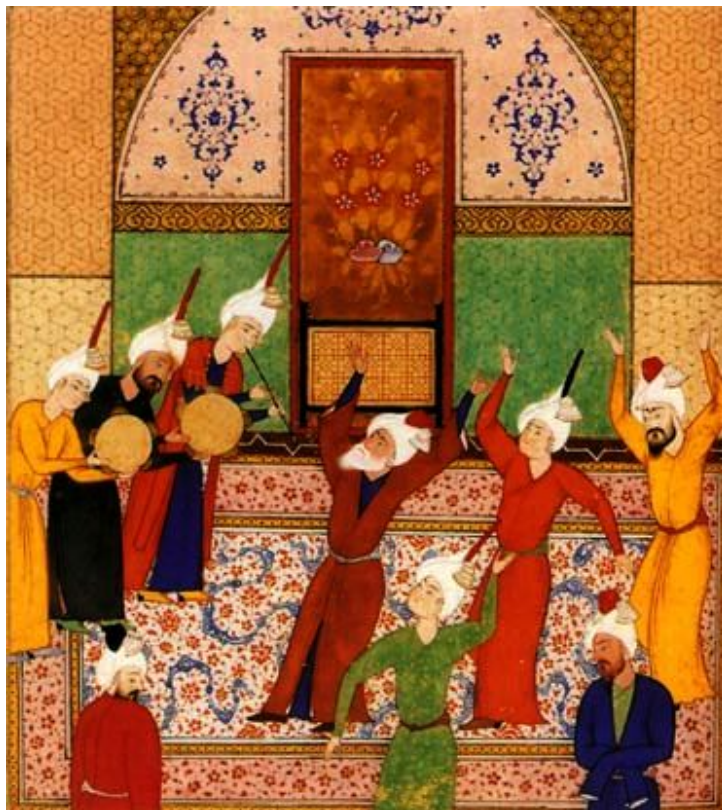


La vía devocional del sufismo en Irak del siglo VIII al IX

Alain Ducq

Parques de Estudio y de Reflexión La Belle Idee



" Si se arrojase sobre las montañas de la tierra un solo átomo de lo que contiene mi corazón, éstas entrarían en fusión " al-Hallâj

Índice de contenido

Índice de contenido	2
Síntesis.....	3
Resumen	3
I - Introducción.....	5
II - Contexto del objeto de estudio	7
• El Islam	7
• El sufismo	13
III - Primeros místicos sufíes	18
• Hasan Basri y el deseo de Dios	18
• El Amor místico de Rabi'a al Adawyya	20
• El éxtasis de Abu Yazid Bistami	25
• Dhû-I-Nûn al- Misrî y el amor de la Belleza	32
• Al-Hallâj y la unión transformadora.	36
• Conclusión	47
IV Procedimientos y técnicas contemplativas.....	49
• Dhikr	50
• La audición espiritual (samâ)	65
• La contemplación de la belleza.....	73
• Conclusión	81
V – Conclusión del estudio	82
Bibliografía.....	83
Anexos	86
• Síntesis de las experiencias personales con la invocación.....	89

Síntesis

El sufismo es una vía mística del Islam que nace de la necesidad de mantener viva la experiencia de contacto con lo Sagrado. Es por la experiencia acumulada, impulsada por el Propósito de fundirse en Dios, que los místicos sufíes de los siglos VIII y IX construyen una ascesis de tipo devocional de componente energética. El procedimiento más utilizado es la invocación de Dios (*dhikr*) pero también existe una audición espiritual (*samâ*), así como la contemplación de la Belleza, aunque esta esté poco difundida. Los sufíes manejan su energía desde el plexo cardíaco y desde el corazón entran en los espacios sagrados. Estas experiencias profundas realimentan un Propósito muy potente, manifestándose en un estilo de vida que gravita alrededor de un estado de conciencia inspirada, lo que los llevará a dar testimonio y a transmitir sus experiencias hasta las puertas de China. Desde finales del siglo IX, se ponen todas las bases que darán origen a la edad de oro del sufismo de los siglos XII y XIII. Sin embargo, no encontramos en el período estudiado la sistematización de una experiencia fundamental, estructurada en pasos, que permita reconocer una eventual disciplina "devocional".

Resumen

El sufismo es una vía mística del Islam. Nace como reacción a una religión, que después de una increíble expansión durante un siglo, se vuelve hacia lo material en detrimento de lo Sagrado. Los primeros sufíes aparecen al final del siglo VII. Llevan una vida vagabunda, ascética y contemplativa en el desierto, y tienen como único Propósito fundirse en la divinidad. Hasan Basri puede ser considerado como el primer maestro sufí. Él pregonaba un desprecio radical por el mundo e invita a cada uno a hacer su propio examen de conciencia. Es el primero en hablar del deseo recíproco entre Dios y el hombre. Râbi'a al-Adawyya, esclava liberada, habla de un amor gratuito y absoluto por Dios. Es un amor devorador y obsesivo que la consume constantemente. Abu Yazid Bistami es un asceta solitario que preconiza una vía extática. Es el primero que busca reproducir la ascensión nocturna de Mahoma y que habla del aniquilamiento en Dios (*fanâ*). Dhu-l-Nûn el Egipcio, define las estaciones y estados de la vía que lleva a Dios. Su amor por Dios es desgarrador y sensual e invita a contemplar lo que es bello como creación de Dios. Es uno de los primeros propagadores de sesiones de audición espiritual (*samâ*). Al-Hallâj pone la experiencia en primer plano y marca una ruptura con la misma religión. Lleva una vida de predicador errante y va hasta las puertas de China predicando el amor por Dios y la unión transformadora con Dios por el amor como fin último para todos los seres humanos. Sus poemas traducen la experiencia de la entrada en lo Profundo como una fusión con Dios. La experiencia de estos místicos se acumula, se ordena y, a finales del siglo IX, se encuentran todas las bases que

permitirán la posterior expansión sufí que extenderá el mundo musulmán desde Senegal hasta Indonesia.

Hay tres técnicas contemplativas que permiten la entrada a lo Profundo: La invocación o el recuerdo de Dios (*dhikr*), la audición espiritual o el concierto espiritual (*samâ*) y la contemplación de la belleza. El *dhikr* es utilizado por todas las corrientes sufíes. La invocación es una manera de estar en el mundo y un refugio para el creyente. El practicante repite uno de los 99 Nombres más bellos de Dios. Cada uno de ellos produce sobre él el efecto deseado y le permite progresar en la vía. Pero la principal invocación es: "No hay Dios, sino Dios". El *dhikr* tiene varias capas según las profundidades del corazón: el pecho, el corazón, el corazón interior y el corazón escondido. La atención queda fijada en la invocación, el practicante se sumerge progresivamente en él mismo hasta la extinción (*fanâ*), es decir la suspensión del yo, y la entrada en lo Profundo impulsada por el Propósito. La audición espiritual (*samâ*) consiste en escuchar poesías cantadas acompañadas de flautas, tambores, golpeteos con las manos o de baile. Ello despierta significados profundos que conmueven fuertemente al discípulo. Combinado esto con la repetición del *dhikr* interior y los movimientos circulares del cuerpo, permite la inmersión en sí mismo hasta la suspensión del yo y la entrada en los Espacios Sagrados. La contemplación de la belleza es una práctica poco desarrollada y criticada en el mismo seno de la comunidad sufí. Encontramos sus raíces en el maniqueísmo (la religión de la Belleza), así como en el amor *udhritâ* (cortés) que tiene como origen la poesía preislámica de los pueblos del desierto. La contemplación de jóvenes provoca en el místico un trance pasajero porque despierta la carga del Complemento y de significados profundos. La atención enfocada en un punto de observación cada vez más interno sumerge al místico en sí mismo y de este modo es absorbido hacia los espacios profundos.

Podemos concluir que el sufismo es una ascesis de tipo devocional de componente energética que se construyó teniendo como base la acumulación de experiencias de místicos en el curso de los siglos VIII y IX. Estos místicos, empujados por el Propósito de fundirse en Dios a través de diversos procedimientos contemplativos, manejan su energía a partir del plexo cardíaco y a partir del corazón entran en lo Profundo. Su Propósito se manifiesta en un estilo de vida que gravita alrededor de un estado de conciencia inspirada, lo que los conducirá a dar testimonio y a transmitir su experiencia hasta las puertas de China. Sin embargo, no encontramos en el período estudiado la sistematización de una experiencia fundamental, estructurada en pasos, que permita reconocer una eventual disciplina "devocional".

I - Introducción

Interés

Nuestro interés nace a partir de una nota a pie de página del documento de las cuatro Disciplinas: *"Consideramos las cuatro vías que conocemos y hemos podido desarrollar, aunque pueda haber otras que no conocemos. Los sistemas de yoga en sus distintos modos, las prácticas del Monte Athos y ciertas prácticas sufíes, nos dan una idea de esta posibilidad, aunque tendrían que tener una sistemática y profundidad adecuada para considerarlas como disciplinas.*¹ ".

Este interés fue reforzado por estos comentarios de Silo sobre la mística devocional: *"Conviene también destacar las prácticas sufíes del trabajo con el "corazón" (verbalización en el corazón) (...) No constituyen una Disciplina armada pero es una técnica muy completita. Ascéticamente es una vía Bhakti de tipo devocional.*² ".

A través de este estudio, queremos acercarnos al sufismo para analizar los elementos de una forma de ascesis de tipo devocional. Esto se inscribe dentro de la búsqueda personal de una forma de ascesis que une lo devocional a lo energético, de una vía afectiva de entrada hacia lo Profundo.

Nuestra mirada irá por un lado, hacia los procedimientos que permiten la suspensión del yo y por otro lado, al aspecto devocional, el amor por Dios tan intenso que catapulta al místico hacia lo Profundo.

Punto de vista

Con el fin de comprender los mecanismos de estas prácticas, las analizaremos a la luz de *Psicología IV*³, el *Mensaje de Silo*⁴, así como sobre la base de nuestra experiencia de la Disciplina Energética⁵ y de la Ascesis.

Plan de trabajo

Primeramente y para dar contexto al objeto de estudio, vamos a presentar algunos datos generales del Islam, luego sobre el sufismo y su proceso.

Vamos a situar el campo de nuestra investigación principalmente en los comienzos del sufismo, entre los siglos VIII y IX. Es en ésta época que encontramos las experiencias significativas que servirán de base a la expansión del sufismo posteriormente.

Para comprender cómo estos místicos entraban en los espacios sagrados, hace falta primeramente encontrar el tono y la apertura emotiva adecuada que permitan entrar en

¹ Material de Escuela, Las Cuatro Disciplinas, las Disciplinas - disponible en www.parquetoledo.org

² Apuntes de Escuela, no publicados.

³ Silo, Notas de Psicología, Ulrica Ediciones, Rosario, Argentina, 2006

⁴ Silo, El Mensaje de Silo, Ulrica Ediciones, Rosario, Argentina, 2007

⁵ Las Cuatro Disciplinas, la Disciplina Energética, Op.cit.

su mundo. Por ello, este estudio da un gran espacio a la poesía. El propósito tan poderoso de unión con lo divino que permite a estos místicos entrar en lo Profundo, se manifiesta claramente en un estilo de vida que gira alrededor de un estado de conciencia inspirada, lo que los impulsará a dar testimonio hasta las puertas de China. Para ilustrarlo, evocaremos la vida y la experiencia de algunos grandes ascetas y místicos sufíes de esta época.

Luego haremos un estudio de los procedimientos y las técnicas. Abordaremos la invocación de Dios o el recuerdo de Dios (*dhikr*), la audición espiritual (*samâ*) y la contemplación de la belleza, los tres vistos como procedimientos que llevan a la suspensión del yo y permiten la entrada a lo Profundo.

En el anexo, figuran algunos mapas que permiten situar los lugares desde un punto de vista geográfico así como una síntesis de experiencias con la invocación mediante las cuales se intentó acercar y vivir los registros descritos para analizar mejor esta práctica.

Fuentes

Nos apoyamos en la traducción de los textos originales de sufíes de aquella época, que están en idioma persa o árabe. Hemos descartado las obras escritas por los occidentales sobre el sufismo así como sus comentarios sobre los escritos sufíes. A veces, simplemente extrajimos las traducciones de las citas originales árabes o persas.

En los primeros tiempos del sufismo, la enseñanza era oral. Encontramos, no obstante, "dichos" o "sentencias" de los primeros maestros, transmitidos por sus discípulos según una cadena de transmisión que garantiza su validez.

Para la descripción de las técnicas y procedimientos, hemos recurrido a veces a textos escritos posteriormente al período estudiado, pero que sintetizan y citan ampliamente la experiencia de los primeros místicos.

II - Contexto del objeto de estudio

- **El Islam**

Aquí no vamos a desarrollar ni la historia, ni el contenido de la religión musulmana. Simplemente queremos poner en evidencia la potencia de la revelación del profeta Mahoma y en qué contexto histórico apareció.

- Expansión musulmana y clamor de los pueblos

El mensaje de Mahoma es revelado a principios del siglo VII en medio de un desierto, poblado de tribus en la periferia de los imperios persas y bizantinos, que solo atravesaban los nómadas desde la domesticación del camello 2000 años antes (ver figura 1 en los anexos). A partir de La Meca, ese punto perdido en medio del desierto, en apenas un siglo, los Árabes van a conquistar un territorio que va desde los Pirineos en Occidente hasta el río Indo en Oriente, es decir, que se extiende sobre una superficie de 7000 Km. de este a oeste y de 3500 Km. de norte a sur ⁶ (ver figura 2). Esta revelación se extenderá como un fuego sagrado y producirá un verdadero cambio de civilización. Incluso el imperio persa, que parecía el más potente del mundo, se derrumba frente a los hombres del desierto. Aún hoy, los historiadores discuten las hipótesis sobre las razones del éxito de estas conquistas tan fulminantes. Para nosotros, no hay duda: allí hubo contacto con una experiencia profunda que cambió la vida de millares de seres humanos. Es este cambio interno el que produjo esta transformación tan rápida simultáneamente en los campos políticos, económicos, religiosos, culturales y artísticos.

Aquí está la fuerza del mito: *“En algunos momentos de la historia, se levanta un clamor, un desgarrador pedido de los individuos y los pueblos. Entonces, desde lo Profundo llega una señal.”* ⁷

- Contexto histórico

Al comienzo del siglo VII, hay una fuerte crisis. Los imperios bizantinos y persas se debilitan mutuamente estando continuamente en guerra. Las rutas comerciales alejadas de la zona de conflicto refuerzan particularmente la península árabe que tiene como centro La Meca. Es una tierra difícil, un desierto poblado de tribus que solo incluye

⁶ Es de anotar que no es la primera vez que los pueblos árabes que vienen del desierto crean una sorpresa : “En el siglo VIII (a.C.) los Asirios rechazaron la primera invasión conocida de los Árabes de Arabia. En el siglo II (a.C.) la monarquía selúcida no pudo impedir una segunda invasión árabe y, en esta época, los emigrantes árabes se establecieron de manera permanente en Siria y en Mesopotamia”. Arnold TOYNBEE, La grande aventure de l'humanité - Mahomet, Payot, Paris, 1994, p. 345.

⁷ Silo a Cielo abierto. Ediciones Urbanas, 2006. Inauguración de la Sala Sudamericana, p. 35

algunos estados embrionarios. Las tribus entran a menudo en conflicto. No hay justicia organizada y los desacuerdos se resuelven sólo por la guerra. Hay pocos rastros culturales comunes aparte de la poesía. Más de un siglo antes de la llegada del Islam, el genio poético árabe expresa los paisajes desérticos, la soledad, pero también los sentimientos de orgullo, de pesar o de amor así como también la exasperación de las guerras.

“Tierra heredera de tantos males, Quienquiera que allí permanece en la guerra, O lo matan o se arruina: ¡Cabellos blancos, vergüenza para aquel que encanece! (...) Para el hombre, que vive en una mentira, Toda su vida es sufrimiento”⁸.

Los poetas reflejan una espiritualidad popular en relación con un mundo invisible del cual ellos reciben la inspiración.⁹

- El Profeta y la Revelación

En el Islam, el Profeta no es la encarnación de Dios, es un hombre. No hay culto al Profeta. Por lo demás, para convertirse al Islam, sólo la primera parte de la Shahâdah es necesaria, es decir " No hay más Dios que Dios ", la segunda parte es facultativa " Mahoma es su Profeta". Alá está muy cercano, no hay ningún intermediario entre el creyente y Él. *“Estamos más cerca de él que su vena yugular”¹⁰*. Para el místico, no se trata de una creencia sino de una experiencia íntima. Dios puede hacer de una persona su amigo, es decir que la deja entrar en Su intimidad, como es el caso de Mahoma. Es esta presencia afectiva tan cercana, sentida, la que da fuerza interior y certeza.

Mahoma es un modelo de vida ejemplar. Los hadiz, que son sus palabras y sus acciones, fueron recopilados más de ciento cincuenta años después de su muerte y constituyen el modelo de conducta a seguir.

⁸ Pierre Larcher, Le guetteur de mirages, Cinq poèmes préislamiques, Ed. Sinbad Actes Sud, Paris, 2004, pp.62-63.

⁹ El estado poético de los pastores beduinos más hábiles les permitía improvisar versos en cualquier momento y en cualquier situación, y así reflejar los más pequeños aspectos de la vida. Viajaban y sabían por intuición (shâ'ir poeta viene de sha'ara que significa "saber por intuición"). Cada poeta tenía su demonio (daemon), que lo inspiraba.

¹⁰ El Coran, Sura de Qaf V 16, Ediciones Kutubia, Granada, p.446

- Algunos elementos del mito

*"Durante su embarazo, su madre escuchó una voz anunciando que su hijo sería el señor y el profeta de su pueblo. En el momento de su nacimiento, una luz iluminó al mundo entero."*¹¹

Un monje cristiano vivía en una celda en Bustra, cerca de un lugar donde se detenían las caravanas. Guardaba allí manuscritos antiguos de los cuales uno anunciaba que un profeta sería enviado a los árabes. Mahoma, entonces niño, acompañaba una de estas caravanas. El monje le reconoció como profeta siendo que él mismo no conocía aún su vocación: *" Su atención fue atraída por algo de lo cual él no había visto nada parecido antes: una pequeña nube se desplazaba a baja altura por encima de la cabeza de los viajeros, haciendo una suerte de pantalla entre el sol y uno o dos de entre ellos."*¹² Más tarde, el monje pidió ver a los miembros de esta caravana y reconoció al niño. Pidió ver la espalda de Mahoma: *"...había allí entre ambos hombros, la marca precisa que esperaba ver, el sello de la profecía tal como estaba descrito en su libro, y en el lugar indicado."*¹³

Después de un retiro en una cueva, Mahoma tiene sus primeras visiones. " Siendo que Mahoma dormía en la cueva donde cumplía su retiro anual, el Ángel Gabriel vino a él , teniendo un libro en la mano , y le ordenó: " *-¡ recita!* " Como Mahoma se negaba a recitar, el Ángel le restregó " *el libro sobre la boca y sobre la nariz* ", tan fuerte que casi se asfixió. Cuando, por cuarta vez, el Ángel le repitió: *"-¡recita!* ", Mahoma le preguntó: *" -¿que debo recitar?"* Entonces el Ángel le respondió: *" -¡Recita (es decir: predica) en nombre de tu Señor que ha creado! Que ha creado al hombre de un coágulo de sangre. Predica, ya que tu Señor es el más generoso, Él que instruyó al hombre por medio del cálamo y le enseñó lo que ignoraba. "(96: 1-5).* Mahoma recitó y el Ángel terminó por alejarse de él. *"Me desperté y fue como si hubiese escrito algo en mi corazón. "*

Mahoma dejó la cueva y, apenas llegado al medio de la montaña, escuchó una voz celestial decirle: *"¡Oh Mahoma! Eres el Apóstol de Alá y yo soy Gabriel. " " Levanté la cabeza hacia el cielo para mirar, y Gabriel estaba bajo la forma de un hombre sentado, en el horizonte, con las piernas cruzadas. "* El ángel le repitió las mismas palabras, y

¹¹ "Este escenario mitológico recuerda el nacimiento de los Salvadores ejemplares como Zaratustra, Mahavira o Buda." Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome 3, de Mahomet à l'âge des réformes, Mahomet et l'essor de l'islam, Bibliothèque historique Payot, Paris, 1991-1994, p. 72.

¹² Martin Lings, *Le Prophète Muhammad*, Sa vie d'après les sources les plus anciennes, Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 40

¹³ Ibid., p. 41

Mahoma le miraba, sin poder avanzar ni retroceder. *"No podía fijar una región del cielo sin percibirlo."*¹⁴

En un primer tiempo, transmitió sus revelaciones sólo de forma oral a su mujer y a algunos amigos íntimos, entre los cuales se encontraba su sobrino Alí. En el 612 una visión le ordenó hacer públicas sus revelaciones. Más tarde, para responder a los incrédulos que le reprochaban el no hacer milagros, Mahoma hizo la experiencia de " la Ascensión nocturna ": montado sobre Buraq, una yegua alada y guiada por el Arcángel Gabriel, va hasta la Jerusalén terrestre y luego hasta el cielo en donde encuentra a todos los otros profetas que lo habían precedido. En este viaje, Dios le transmite la obligación para todos los musulmanes de cumplir cinco oraciones por día así como ciertas ciencias esotéricas que no debe comunicar a los fieles. Este viaje nocturno será una fuente de inspiración para todos los místicos musulmanes.

Más tarde, luego de una nueva revelación, Mahoma proclama que las oraciones no deben ser ya orientadas hacia Jerusalén, sino hacia La Meca. La Kaaba, que había sido construida por Abraham y su hijo Ismael era, pues, un santuario más antiguo que Jerusalén. Esto permite integrar las tradiciones precedentes de las religiones del Libro en el seno de la nueva Revelación. La Kaaba " Casa de Dios "¹⁵, en el centro de La Meca, se convierte entonces en el centro terrestre de la nueva religión representando el centro interior de cada ser.

El logra la entrada de los musulmanes a La Meca por negociación, luego obtiene una amnistía. Deja así un modelo no sólo como místico sino también como conquistador.

- Después de la muerte del Profeta

A la muerte del Profeta, comienzan los desgarramientos. Pero con los primeros califas llamados " Califas virtuosos "¹⁶, el tono todavía es la austeridad. "Abû Bakr (...) llevaba sólo un traje que cerraba con dos alfileres, lo que le valió el sobrenombre del hombre con dos agujas. Umar b. al-Khattab, que reinó también sobre el universo entero, se alimentaba de pan y de aceite de oliva, sus ropas fueron remendadas en una docena de lugares". Bajo la dinastía de los Omeyas (661-750), particularmente a partir del cuarto califato, sobreviene una gran ruptura, la experiencia de lo Sagrado es olvidada en beneficio de la ganancia material de las conquistas. La capital es trasladada de La Meca a Damasco y, excepto el califa Umar II, los otros califas son conocidos por su

¹⁴ Ibn Ishâk, traducido por Tor Andrae citado en *Le Prophète Muhammad*, Ibid, pp. 43 y 44

¹⁵ Literalmente "Cubo"

¹⁶ Son llamados así por al-Kharrâz, un místico famoso del siglo IX.

falta de piedad. Las conquistas cesan a mediados del siglo VIII en todos los lugares al mismo tiempo.

Algunas personas sentirán la necesidad de apartarse de esta sociedad en decadencia. De ahí surgirán los primeros ascetas que darán nacimiento al sufismo.

- El gran siglo abasida (754-945)

Con la dinastía de los Abasidas, el Imperio se centra nuevamente alrededor del Islam. Al-Mansur instala el califato en Bagdad (i.e." Morada de la Paz "), ciudad que hace construir por sus ingenieros, topógrafos y expertos en el arte de la construcción. " *Él hizo una ciudad redonda, la única ciudad redonda conocida en el mundo entero... La ciudad fue provista de cuatro puertas... En el centro de la gran plaza se elevaba el palacio cuya puerta de entrada fue llamada la Puerta de Oro* " ¹⁷ (ver figura 3).

Una casa de la Sabiduría, Bayt al-hikma, es creada en Bagdad por el califa Haroun ar-Rachid. Su hijo, el famoso califa Al-Mamun, la abrirá a los sabios. En el seno de este inmenso imperio, que cuenta con centros científicos e intelectuales tales como el de Alejandría en Egipto, el de Ras-al-'ayn en Siria, el de Gundishapur en Persia y los de Antioquia y Edessa en Asia Menor¹⁸, los Árabes van a mostrar una capacidad extraordinaria para asimilar los aportes de todas las culturas precedentes de este a oeste. Seguramente, el peregrinaje a La Meca (figura 4) va a permitir innumerables intercambios de conocimientos y de experiencias en el seno de este inmenso imperio. La casa de la sabiduría de Bagdad se convierte en un verdadero centro de estudios que traduce de modo muy organizado las obras escritas en griego, persa, sánscrito, sirio ... Esto concierne a la aritmética, la geometría, la astronomía, la teoría de la música, la filosofía, la metafísica, la ética, la física, la zoología, la botánica, la lógica, la medicina, la farmacología, las ciencias veterinarias, la astrología, la alquimia, las ciencias ocultas, así como otros géneros de escritos (táctica, colecciones de sabiduría popular y cetrería)¹⁹. Los Musulmanes, pero también Cristianos y Judíos trabajan con el fin de compilar los diversos conocimientos.

Al-Mamun envía misiones de eruditos para comprar libros en el extranjero. Se dirige sobre todo hacia el emperador de Bizancio²⁰. Se trata de un fenómeno social que dura cerca de dos siglos. El apoyo al movimiento de traducción trasciende todas las

¹⁷ Al-Yakoubi, *Kitab al Bouldane, Le livre des pays*, escrito en 891, traducción G. Wiet, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937, pp. 9-15.

¹⁸ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio Essais, Ediciones Gallimard, Paris, 1986, pp. 38-47. Ver también el documental *Bizancio, la raíz común*, Colección Faros de la humanidad, Ciudadanos del Mundo, Madrid, 2009

¹⁹ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (Ile-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Ediciones Aubier, Paris, 2005.

²⁰ *Bizancio, la raíz común*, Op. Cit

divisiones religiosas, étnicas, tribales y lingüísticas o de sectas. Se encontraban mecenas tanto entre Árabes como no árabes (Persas, kurdos), Musulmanes o no musulmanes, Sunitas o Chiítas, tanto generales como funcionarios, comerciantes o propietarios de tierras, etc.²¹ Los historiadores tienen dificultades para explicar este fenómeno, así como para interpretarlo como movimiento social. Aunque esto no sea nuestro objeto de estudio, nos detendremos un momento para considerarlo, porque es cierto que este desarrollo del " buen conocimiento " responde a una necesidad social profunda de superación del dolor y del sufrimiento humano. Y esto es la consecuencia de una experiencia interior de contacto con otro plano, del despertar de esta espiritualidad que nutre los seres humanos en sus mejores aspiraciones,²² es la manifestación de un Propósito común a todos los seres humanos.

Las opiniones tradicionales son cuestionadas por una nueva mirada científica que privilegia la experimentación. Astrónomos, astrólogos, médicos, alquimistas, místicos vienen de diferentes rincones del mundo musulmán hacia este nuevo hogar espiritual. Adaptan esos conocimientos a sus propias necesidades y van a crear una cultura universalista integrándola en el seno de una nueva concepción musulmana del mundo. La reorganización de todos estos conocimientos tan diversos en una nueva síntesis abre un nuevo horizonte.

²¹ Pensamiento griego, cultura árabe, Op. Cit.

²² Silo, El Mensaje de Silo, Ceremonia de Reconocimiento, Op. Cit., p. 133

- **El sufismo**

No vamos a describir detalladamente ni el proceso del sufismo, ni el detalle de todas sus prácticas, que son numerosas y diversas según las regiones. Trataremos de seguir la llama de la experiencia interior original y de recoger algunos elementos que puedan dar contexto a nuestro estudio.

Para los místicos, el Corán tiene dos sentidos: un sentido exterior y exotérico, y un sentido interior y esotérico. La mayoría de los Musulmanes se contentan con el lado exotérico del Corán, los sufíes apuntan a captar el sentido esotérico. El sufismo es una vía mística de la religión musulmana²³. *"Para los místicos sufíes, el Corán contiene, más allá de su sentido aparente, significados escondidos y esotéricos, que revelan al alma del que los medita las etapas y las condiciones del peregrinaje interior, desde su estado de ignorancia hacia la conciencia, desde su periferia hacia su centro, desde su yo hacia el Ser."*²⁴

- Algunos elementos de proceso del sufismo

Tal como señalamos anteriormente, el sufismo nace en reacción a los califas omeyas, quienes se preocupan más de las riquezas que obtienen de sus nuevas conquistas que de la religión. Están cada vez más alejados de la gente y el Islam, entregado a los doctores de la Ley, es cada vez más externo.

La explicación más usual de su nombre es que se cubrían con un abrigo de lana grosera (sûf) mostrando con eso que *"son hombres que abandonaron este bajo mundo, dejaron su hogar, huyeron de sus amigos, recorriendo los países, con el vientre vacío, desnudos, tomando de aquí abajo solo lo estrictamente indispensable para tener una vestimenta decente y calmar su hambre."*²⁵ Según Sarrâj, su nombre no hace referencia al estado espiritual porque este no es fijo, los Sufíes avanzan constantemente de un estado a otro.²⁶

Los primeros Sufíes aparecen a finales del siglo VII. Llevan una vida ascética y contemplativa en el desierto o en lugares aislados, lejos de la vanidad del mundo. Solo

²³ Decimos "una vía mística" y no "la vía mística" pues existe particularmente la vía chiita, que errónea y frecuentemente es asimilada al sufismo, pero son diferentes.

²⁴ Ibn Arabi citado en *Les commentaires ésotériques du Coran* de Abd al-Razzâq al-Qâshânî traducido por Pierre Lory, Ed. Les Deux Océans.

²⁵ Kalâbâdhi, *Traité de soufisme*, traducido del árabe por Roger Deladrière, Ed. Sindbad Actes Sud, colección la bibliothèque de l'Islam, Paris, 1981, p. 25

²⁶ Abu Nasr Abdallah B. Ali al-Sarrâj al-Tusi, *The Kitab al-Luma Fi 'l-Tasawwuf*, traduit par R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial, London, 1963, p. 9

apuntan a volver a la fuente para vivir la Unión con Dios. *“Es de Dios que vino la comprensión, es hacia Dios que marcharon, es de todo lo que no era Dios de lo que se alejaron.”*²⁷

El hecho de que los doctores de la ley usen sólo libros y epístolas para dar respuesta a todo, significa para ellos un relajamiento de la búsqueda de Dios, una pérdida de sentido donde la realidad desapareció y quedan sólo palabras vacías. Privilegian la experiencia interna y directa del contacto con Dios y no se contentan con seguir la Ley o con cumplir los cinco pilares del Islam. Están tan obsesionados por la fusión con Dios que se les llamará también “los locos de Dios”.

Estos ascetas viven aislados unos de otros y no hay doctrina común. Durante el primer siglo de la hégira, los casos de ascesis se multiplican ya sea en Medina, La Meca, Damasco, el Basra, el Kufa o en Yemen. Algunos se vuelven predicadores y tratan de despertar el fervor de los creyentes contando relatos escatológicos con visiones a veces terroríficas.

Muchos de estos místicos tienen una vida vagabunda. Cuando reconocen a ciertas personas más avanzadas en el camino, les piden dirección espiritual. De ahí vendrán poco a poco los primeros agrupamientos, no alrededor de una enseñanza porque no hay teoría teosófica, sino más bien alrededor de la experiencia.

Este ascetismo de los primeros tiempos es austero y pesimista. Podemos imaginar que numerosas experiencias místicas han sido el resultado de ayunos extremos. Estos ayunos generaban una cantidad enorme de toxinas en el flujo sanguíneo, intoxicando el cuerpo. Los ascetas podían vivir entonces experiencias místicas por intoxicación del cuerpo, sin ningún control sobre lo que les pasaba.²⁸

Pero las emociones negativas de los primeros tiempos van a transformarse en ardiente fervor, particularmente con Râbi'a al-Adawiyya, que introduce el tema del amor por Dios, y luego con Abu Yazid Bistami, que incita a la embriaguez mística.

Poco a poco, la experiencia se estructura. Se reconocerán Maestros, que podrán guiar al novicio desde la Ley revelada (shar' iya) hasta la Realidad divina (haqiqa). Esta vía

²⁷ Ibid., p. 22

²⁸ “Este ascetismo muy severo está seguramente influenciado por el monaquismo sirio de los siglos III y IV. Los monjes sirios vivían como animales salvajes, desnudos, sin lavarse nunca, sobre las rocas, expuestos a la intemperie. Consideraban sus cuerpos como receptáculo del mal. Su única actividad era la continua oración. Salvatore Puleda, Las organizaciones monásticas en la historia en “Un humanista contemporáneo” Virtual Ediciones, Santiago, 2002, p. 440

(tariqa), que lleva el alma hacia Dios, contiene etapas como veremos más adelante. Pero la enseñanza del sufismo queda limitada a un círculo restringido de iniciados y es transmitida de modo oral hasta el siglo XI ya que los Sufíes, escapando de todo control, son perseguidos por los doctores de la Ley (ulemas) que ven en ellos un riesgo de perder su poder.

De hecho, los Sufíes se apoyan más en lo que les dicta su experiencia interna que en la interpretación de los textos que constituye la ciencia de los ulemas. Para no correr el riesgo de ser encarcelados, trataron de no expresar en público su éxtasis místico: "*¡Oh, Dios! ¡En público, te llamo " Mi Señor ", pero cuando estoy solo te llamo " Oh! ¡Mi Amor!*"

„ 29

Para evitar la idolatría del peregrinaje a La Meca y a la Kaaba, incitaban a las personas más bien a concentrarse en el "Señor de la casa"³⁰.

Si la iniciación al sufismo se limita a poca gente, los conciertos espirituales sufíes (*samâ*) son populares, están compuestos de cantos religiosos, acompañados a veces de tambores, flautas y danzas sagradas a las cuales se agregará más tarde la práctica del *dhikr* colectivo. Estas prácticas de éxtasis aparecen en el siglo IX y son mal percibidas por los ortodoxos conservadores que las consideran como resurgimientos de prácticas paganas.

*"Verdad"³¹, no te hemos encontrado,
Por ello con nuestra danza golpeamos el suelo
¿Se reprochará la danza al vagabundo loco de Ti que yo soy?
A tu valle vamos
Por ello golpeamos el suelo.*"³²

En oposición a la vía de éxtasis iniciada por Bistami, otro místico, Junayd, intentará hacer una síntesis equilibrada de distintas experiencias sufíes cuidándose de no ser acusado por los ortodoxos. Él esboza un sistema teosófico coherente y representa la vía de la sobriedad. Será considerado más tarde por las distintas confraternidades como el padre de la escuela de Bagdad.

Pero con Al-Hallâj la oposición con los *ulémas* va a llegar a su paroxismo. Al-Hallâj lleva una vida de predicador errante, va hasta la frontera china predicando a todos el amor

²⁹ Mircea Éliade, *Histoire des Religions, Tome 3, Théologies et mystiques musulmanes*, Op.cit., p. 134.

³⁰ Una vez, se vió a Shîbli (un místico de Bagdad) corriendo con una antorcha en la mano. Le preguntaron sobre su destino y respondió : "Voy a incendiar la Kaaba para que la gente deje de adorar la casa de Dios y se dedique más bien al culto del Dios de la casa".

³¹ "Verdad" es uno de los nombres más bellos de Dios.

³² Yahyâ b. Mu'âdh en *Le Soufisme : La mystique de l'Islam*, A.J. ARBERRY, Editions Le mail, Paris, 1988, p. 65.

por Dios y la unión con Dios por el amor, como objetivo último para todo ser humano. Será también criticado dentro de la corriente sufí por haber revelado a todos los secretos del misticismo sufí que estaban, según ellos, reservados a la élite de los “privilegiados”. Él se sitúa en la corriente de los Sufíes “ebrios de Dios” como Bistami. Es condenado a muerte después de haber dicho en su éxtasis “*Yo soy la Verdad (Dios)*” y luego de un juicio que durará 7 meses, será decapitado.

En el siglo X aparecen las primeras obras que compilan y ordenan las experiencias de los sufíes por escrito en una doctrina común. Algunas de ellas, escritas de manera muy simple, servirán de puente entre los místicos y el resto de la comunidad. La etapa de formación del movimiento sufí parece entonces acabada.

En el siglo XI, Ghazali dedica su vida a rehabilitar el sufismo en la comunidad musulmana. Él mismo, después de haber sido un profesor prestigioso en Bagdad, había caído en una crisis religiosa y es con el descubrimiento del sufismo que reencuentra su fe. Considera entonces el sufismo como el aspecto más elevado de la religión y se lanza a la escritura de “la revivificación de las ciencias de la religión”

El sufismo conoce en el siglo XII una expansión y una creatividad increíble con genios como Kubra en Asia Central, o Sohawardi y Ruzbehan en Irán. En el Siglo XIII aparecen Rumî en Anatolia e Ibn Arabi en Andalucía, que llevan el sufismo a su cima.

Las confraternidades empiezan a formarse en el siglo XIII. La palabra *tarika* ya no se aplica a la vía sino a las confraternidades. Son los centros desde los que se difunde el sufismo. Las confraternidades son también los lugares de la religión popular. En los barrios, cumplen con funciones de educación y de acompañamiento a los más necesitados. Son lugares de oración, de cantos, de meditación y de celebración.

Las confraternidades tienen sus reglas, la enseñanza es conforme a la vía del maestro (cheikh) que le dio origen y se trasmite según una genealogía mística. No daremos aquí detalles de su funcionamiento. Señalamos simplemente que poco a poco, a medida que fueron reconocidas por los legalistas, estas confraternidades van a institucionalizarse y alejarse de la experiencia original.

El sufismo es popular porque aporta el soplo del corazón al Islam y tiene la capacidad de adaptarse a todas las culturas. Permite una nueva expansión del mundo musulmán que se extiende entonces desde Senegal hasta Indonesia, desde Somalia a China (ver figura 5).

Para nuestro estudio, nos concentraremos en el momento en que el sufismo estaba aún naciendo, en los siglos VIII y IX (siglos II y III de la hégira³³).

³³ La hégira es el momento en que los compañeros de Mahoma parten hacia Medina. Es un momento de ruptura fundamental con la sociedad conocida hasta ese momento. El calendario musulmán comienza el primer día del año lunar en que la Hégira tuvo lugar, esto es el 16 de julio de 622.

III - Primeros místicos sufíes

- **Hasan Basri y el deseo de Dios**

Podemos considerar a Hasan Basri (642 – 728) como el primer maestro sufí.

Mientras que durante el segundo siglo de la hégira aumenta el gusto por los bienes materiales, él pregonaba un desprecio radical por el mundo.

*“Compórtate en este mundo como si jamás hubieses estado en él, y con el Otro como si jamás debieras abandonarlo”*³⁴

*“Oh hijo de Adán, morirás solo y solo entrarás en la tumba y serás resucitado solo, ¡Y a ti solo se te pedirán cuentas!”*³⁵

Esto hace referencia a la necesidad de morir durante esta vida, que aparece en el Corán, esta muerte al mundo es aquella que precede a un segundo nacimiento.

Para él, la simple aplicación de los ritos de manera mecánica no es suficiente, lo que él juzga esencial no es el acto de hacerlos sino la intención con la que se hacen, *“Es la intención (niyah) la que se debe purificar de toda gloria vana.”*³⁶

Rechaza también tanto el ciego pietismo afectivo, como la hipocresía de los jurisperitos.

*“Nadie tiene una fe verdadera mientras persista en reprochar a los demás las faltas que él mismo comete, y en prescribirles una reforma que él no ha emprendido por su propia cuenta.”*³⁷

*“Ah! ¡Si al menos encontrase vida en vuestros corazones! Los hombres pasaron como la empuja; percibo un murmullo, no veo nada de amor: me traen muchas lenguas pero lo que busco son los corazones, vuestros intelectos se pierden persiguiendo las mariposas del infierno y las moscas de la codicia.”*³⁸

³⁴ Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Editions du Cerf, Paris, 1999, p. 190.

³⁵ Annemarie Schimmel, Las dimensiones místicas del islam, Ediciones Trotta, p.46

³⁶ Louis Massignon, Essai, op.cit., p. 186.

³⁷ Ibid., p. 167.

³⁸ Ibid., p. 170.

Reprocha a los canonistas su falta de corazón y elabora una “ciencia del corazón”.

Hasan Basri invita a cada persona a un recogimiento interior para hacer su examen de conciencia: *“¿Estarías satisfecho del estado (hâl) en el que te encuentras en este momento si fuera aquel en el que la muerte fuera a sorprenderte?”*³⁹

Es el primero en hablar del deseo recíproco entre Dios y el hombre utilizando la palabra *ishq*, que significa “deseo apasionado”.

*“Desde el instante en que la preocupación dominante en mi servidor querido es la de acordarse de Mi, yo le hago encontrar su felicidad y su alegría acordándose de Mi. Y cuando le he hecho encontrar su felicidad y su alegría acordándose de mi, él Me desea y Yo lo deseo. Y cuando Me desea, Yo me convierto en un conjunto de referencias ante sus ojos. Tales hombres no me olvidan cuando otros olvidan.”*⁴⁰

Esta búsqueda de vida perfecta durante esta vida, inspirada por el “deseo de Dios” (su Propósito) irrita a los Imamitas que quieren tener el “monopolio” de la santidad.

Aún más, ellos le reprochan su neutralidad en los conflictos: *“Explica claramente que es haciendo penitencia, y no sacando la espada, que se obtiene de Dios el enderezamiento de las injusticias sociales.”*⁴¹

³⁹ Ibid., p. 190.

⁴⁰ Ibid., p. 195, texto transmitido por Abd al Wâhid Ibn Zayd.

⁴¹ Ibid., p. 182.

- **El Amor místico de Rabi'a al Adawyya**

Rabi'a nació el 95 de la hégira (713 d.C.). Huérfana muy joven, ella habría sido vendida como esclava. Según la tradición, su amo la habría visto absorta en la oración con una aureola de luz y la habría liberado. Otras fuentes dicen que fue flautista y prostituta. Luego se habría retirado al desierto y después a Basra. Allí, un pequeño círculo de discípulos comienza a agruparse alrededor de ella. Su vida es entonces de un ascetismo extremo. Es la primera en ir más allá de este ascetismo e introducir el amor místico. Ella lo designa con la palabra *hubb*, término muy fuerte, ya que es utilizado en el Corán para describir un amor recíproco entre Dios y los hombres.⁴²

Predica un amor gratuito y absoluto, el único digno de Dios. “Se cuenta que, cuando hacía la oración de la tarde, de pie sobre el tejado de su casa y envuelta en su velo, hablaba así con Dios: *“Dios mío, las estrellas centellean en el firmamento, los ojos duermen, rendidos por el sueño; los reyes cerraron sus puertas y los amantes se retiran, entregados al amor. Y yo permanezco aquí, entre tus manos.”* Después se abismaba en la oración hasta la aurora.”⁴³

Aunque no había recibido ninguna educación, algunos de los más grandes sabios de su tiempo la visitaron, reconociendo que ella había alcanzado niveles muy elevados.

Se preguntó a Râbi'a:

“¿Cómo has logrado tu altura espiritual?”

Ella respondió, repitiendo siempre estas palabras:

“Dios mío, me refugio en Ti para resguardarme de todo lo que me distrae de Ti, para resguardarme de todo lo que se interpone entre Tú y yo.

*Te amo con dos amores, uno hecho enteramente de amar
el otro, es amor por aquello por lo que eres digno de ser amado...*

El primero es el deseo de acordarme de Ti,

De despojarme de todo lo que no eres Tu.

El segundo es el apartamiento de tus velos

A fin de que Te vea.

⁴² El Coran, Sura de la Mesa Servida, v. 54 : “ *Allah traerá a otros a los que amará y por los que será amado.*”, Ediciones Kutubia, Granada, p. 102

⁴³ RÂBI'A, *Les Chants de la recluse*, traduit de l'arabe par Mohammed OUDAIMAH et Gérard PFISTER, Éditions Arfuyen, Paris, 2002, p. 15

*Ni por uno ni por otro merezco alabanza,
pero por uno y por otro, ¡alabanza a Ti!*⁴⁴

Ella abandona su vida enteramente a su Propósito.

“ Hasan al-Basrî preguntó a Râbi'a si pensaba contraer matrimonio.

- El matrimonio vale para quien puede escoger. En cuanto a mí, no soy dueña de mi vida. Pertenezco a mi Señor y vivo a la sombra de sus mandamientos, mi persona no tiene ningún valor.

- ¿Cómo has llegado hasta ahí? preguntó él.

*- Abandonándome al Todo.”*⁴⁵

El hecho de no poner nada entre ella y Dios la hizo renunciar a casarse, pero también la llevó a no dar especial importancia al Profeta en su devoción.

Un día, sentado junto a Râbi'a, Al-Thawrî le preguntó:

“- Enseñanos las maravillas que Dios te ha revelado.

Râbi'a le respondió:

- Dichoso tu si no amaras al mundo.

Y, sin embargo, Al-Thawrî era asceta y sabio. Pero ella pensaba que escrutar las palabras del Profeta y las cosas que interesan a los hombres era ya el primer paso hacia el mundo.”⁴⁶

Râbi'a le dijo un día a Sufyan:

“- ¡Serías un hombre extraordinario si no desearas el mundo!

- ¿Por qué piensas que lo deseo? ¿En qué lo deseo? - pregunto él.

*- En los dichos y hechos del Profeta - respondió ella-. ¡En los hadices esta tu deseo del mundo!*⁴⁷

No solamente no deseaba ningún intermediario, sino que quería apartar todo velo que le impidiera ver a Dios plenamente,

Un día, la gente vio a Râbi'a corriendo apresurada con una antorcha en una mano y un cubo de agua en la otra; le preguntaron:

- Señora del Otro mundo, ¿a donde vas? ¿Qué andas buscando?

44 Ibid. pp.19 et 20

45 Râbi'a al-'Adawiyya , Dichos y canciones de una mística sufí, edición y traducción de María Tabuyo Ortega, Ediciones José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2006, p. 76 y 77

⁴⁶ Ibid., pp. 58 y 59

⁴⁷ Ibid., p. 94

Y ella contestó:

*- Voy al cielo. Quiero prender fuego al Paraíso y apagar el fuego del Infierno.
Así, Infierno y Paraíso desaparecerán y solo quedara Aquel al que se busca.*⁴⁸

Rabî'a ama a Dios de una manera libre, ni por miedo del infierno ni por la esperanza del paraíso, o por favores que serían, también, un velo entre ella y Él.

En cierta ocasión, oyó proclamar a un lector del Corán:

*- Ese día, los moradores del Jardín tendrán una ocupación feliz
- ¡Desdichados los habitantes del Paraíso! - suspiró Râbi'a - jellos y sus mujeres!*⁴⁹

Este amor es devorador, obsesivo y la consume constantemente:

*¡Cuántas noches con mi pasión y mis penas,
Mientras fluían de mis ojos ríos de lágrimas!
Ninguna de mis lágrimas ha subido de nuevo.
Y mi unión con Él no duró.
Mi ojo herido no duerme jamás.*⁵⁰

*“Oh, objetivo de mi deseo, ¿me quemarás con tu fuego?”*⁵¹

Después de una noche en oraciones, cantaba al alba:

*“Oh! mi alegría, mi deseo y mi refugio,
mi compañero, mi amparo en el camino,
oh! mi objetivo
Eres el espíritu de mi corazón.
Tú eres mi esperanza,
mi confidente, mi Amigo.*

*Mi anhelo de Ti es mi única riqueza,
mi ardiente deseo, todo mi sustento.
Si no fuera por Ti, oh vida de mi vida,
no habría vagado de un lado para otro
por la inmensidad del país.*

⁴⁸ Ibid., pp. 58 y 59

⁴⁹ Ibid., p. 92

⁵⁰ Ibid., p. 90

⁵¹ Ibid., p. 91

*¡Cuántas gracias me han sido reveladas,
cuántos dones y favores tienes Tu para mí!*

*Tu amor es mi único deseo, Tu amor es mi delicia,
la luz que sacia mi sediento corazón.
No me alejaré de Ti mientras viva,
no hay lugar para mí sino Tu,
que haces florecer el desierto.
Tú eres el único dueño de mi corazón.*

*Si en mí encuentras contento,
¡Oh anhelo de mi corazón!,
desbordaré de alegría.⁵²*

Rabí'a vive en este mundo pero con los ojos constantemente dirigidos hacia el otro mundo. Su Propósito de unirse con Dios es tan potente, tan obsesivo, que sin duda alguna la ha succionado hacia los espacios sagrados, hacia lo Profundo. No tenemos indicios claros del procedimiento utilizado, pero los testimonios que ella dejó a sus discípulos nos muestran indicadores que pudieran reflejar la suspensión del yo y la traducción de reminiscencias posteriores.

*“Preguntaron a Râbi'a qué pensaba del amor. Y ella respondió:
- Entre el amante y el amado no hay distancia. Ni palabras. Hay solamente lo que dice la nostalgia, lo que describe el gusto.
Quien ha gustado ha conocido, pero quien ha descrito
no se describe.
En verdad, ¿cómo puedes describir una cosa cuando en su presencia te aniquilas,
en su existencia te disuelves, en su contemplación te deshaces?”⁵³*

⁵² Ibid., pp. 56 y 57

⁵³ Ibid., p. 88

Oración de Rabi'a

*“¡Oh Dios mío!
Cuantos bienes me hayas destinado en este mundo,
dáselos a tus enemigos,
y cuanto me hayas reservado en el otro mundo,
dáselo a tus amigos.
Porque a mi, Tu me bastas.”⁵⁴*

“¡Oh Dios mío!, si Te adoro por miedo al infierno, quémame en el infierno, y si Te adoro por esperanza del paraíso, exclúyeme del paraíso; pero si Te adoro únicamente por Ti mismo, no me prives de tu belleza eterna.

*“Oh! Dios mío, lo único que me ocupa,
Mi único deseo en este mundo,
Más allá de todo lo creado,
Es Tu recuerdo.
Y, en el otro mundo, el anhelo del encuentro,
Poder estar sólo contigo.
Ese es mi afán, pero Tu, haz Tu voluntad.”⁵⁵*

⁵⁴ Ibid., p.81

⁵⁵ Ibid., p 117

- **El éxtasis de Abu Yazid Bistami**

Abu Yazid al-Bistami (777 a 848) es un asceta solitario. Vivió la mayor parte de su vida en su ciudad natal de Bistam en Irán. Promueve un estilo de vida sedentario.

“El hombre que es en verdad un hombre permanece sentado, y las criaturas se le acercan y se dirigen a él, allí donde se encuentre.”⁵⁶

“Estoy donde Mi siervo Me evoca en su pensamiento” (...) y todo le llega sin que él se mueva y sin esfuerzo alguno: le llegan íntegros el oriente y el occidente(...) Compréndelo: las cosas le persiguen a él y él no persigue nada. Las cosas le llegan por Dios.”⁵⁷

Se consagra a una ascesis implacable.

“Durante doce años fui el forjador de mi ego y por cinco años el espejo de mi corazón. Durante un año estuve observando lo que había entre ambos y encontré que un zunnar⁵⁸ rodeaba mi cintura; me dediqué a cortarlo durante otros doce años. Miré de nuevo y descubrí que otro zunnar me constreñía por dentro. Por cinco años me pregunté cómo acabar con él y finalmente me fue revelado. Entonces contemplé de reojo a las criaturas y pude ver que todas estaban muertas; en su memoria recité cuatro veces el takbir”⁵⁹

Bistami critica a los devotos “siervo farsante en sus actos e intrigante en la alabanza y el elogio a los demás.”⁶⁰

“Ellos elogian a Dios y el devoto se cree que lo elogian a él”⁶¹

Cuestiona sus conocimientos en oposición a los que vienen directamente de la experiencia interna: “Hay dos clases de conocimiento: la ciencia de lo evidente, que es la prueba de la existencia de Dios para Sus criaturas, y el conocimiento esotérico, que contiene la ciencia de lo que les es beneficioso”. “Tu ciencia, ¡Oh doctor!, ha sido

⁵⁶ Abu Yazid de Bistam, *Una luz que cautiva*, Colección Generalife, Madrid, 2005, p.50

⁵⁷ Ibid., pp. 43 y 44

⁵⁸ El cinturón simboliza la incredulidad. Esto hace referencia a los Magos zoroastrianos

⁵⁹ Ibid., p. 42

⁶⁰ Ibid., p. 86

⁶¹ Ibid., p. 80

transmitida de boca en boca mediante la enseñanza, no por la práctica. Mi conocimiento es la inspiración que proviene de Él."⁶²

Para él, *"El sabio no es aquel que pide prestado su conocimiento a algún libro y que se vuelve ignorante cuando se olvida de lo que ha aprendido. El verdadero sabio es aquel que recibe cuando quiere el conocimiento de su Señor, sin estudio, ni enseñanza."*⁶³

Su comportamiento no está de acuerdo con las convenciones sociales:

"Abu Yazid no asistía a los funerales ni iba a presentar sus condolencias. Nunca visitaba a los enfermos. Se le comentó:

- Antiguamente los santos visitaban a los enfermos, asistían a los funerales e iban a presentar sus condolencias.

Respondió:

-Ellos se comportaban así guiados por su razón. No eran como yo, que estoy desposeído de razón."⁶⁴

Para él, *"Este mundo es el espejo del otro; quien observa a través de este espejo el de más allá está salvado, y quien se divierte en éste está perdido: su espejo se habrá empañado."*⁶⁵

Él se apoya en el recuerdo de Dios, el *dhikr*.

*"El siervo no puede amar a su Creador si no se agota pidiendo Su aceptación, secretamente y en público. De ese modo, al observar el corazón del siervo, Dios sabe que solo Le desea a Él."*⁶⁶

Se trata de una invocación interior: *"La invocación de Dios en voz alta demuestra desinterés."*⁶⁷

Su Propósito es fundirse con la divinidad, vivir en su intimidad.

⁶² Ibid., p. 68

⁶³ Al-Ghazali cita Abu Yazid Bistami en Anthologie du soufisme, p. 39, Eva de Vitray Meyerovitch, Spiritualités vivantes, Albin Michel, Paris, 1995.

⁶⁴ Ibid., p. 82

⁶⁵ Ibid., p. 120

⁶⁶ Ibid., p. 93

⁶⁷ Ibid., p.171

“El siervo que transfiere su voluntad a Dios, el Altísimo; satisfecho de Sus dones, su corazón reposa en Él, permanece inmóvil en Su morada, Le confiere autoridad sobre cualquier asunto y anhela convertirse en Su íntimo y próximo cortesano. No desea nada de aquí ni del mas allá, sólo a Él.”⁶⁸

La repetición incesante de la invocación se convierte en una presencia afectiva que lo acompaña en todo momento en el mundo:

“-¿Cual es la característica más gloriosa del iniciado?

-Comparte tu mesa contigo, se une a ti íntimamente y te presta atención mientras su corazón permanece en el reino de lo sagrado”⁶⁹

Su deseo de estar en la intimidad de la divinidad es una obsesión, como un estado enamorado,

“En mi corazón has sembrado grano de amor.

¿Seré aliviado el día de la Llamada?

En la unión me hieres el corazón.

Desde que apareció el amor, el deseo crece.”

Abu Yazid dijo:

-Dios, el Altísimo, ha dicho: "Si Mi siervo

hace de Mí su ocupación absoluta, Yo pondré su

afán y su satisfacción en Mi invocación, levantaré

el velo que hay entre él y Yo, y seré la imagen que

no abandona sus ojos”⁷⁰

Este Propósito es tan profundo y potente que empieza a tomar vida propia:

“Me equivoqué al principio.

Creí que Le invocaba y resultó que Su invocación precedió a la mía.

Creí que Le suplicaba y Le conocía, pero Su conocimiento se anticipó al mío.

Pensé que Le amaba, pero fue Él quien me amó primero.

Pretendí adorarle, pero Él ya había puesto todas las criaturas de la tierra a mi servicio”⁷¹

⁶⁸ Ibid., pp. 88 y 89

⁶⁹ Ibid., p. 172

⁷⁰ Ibid., p. 111

⁷¹ Ibid., p. 90

Bistami manifiesta abiertamente su deseo de estar solo delante de la pura unidad divina. Por eso se retiraba del mundo y de sus estímulos. Construyó un reducto para sus retiros, cerca de la mezquita. *“Cuando Abu Yazid quería aislarse, entraba en casa y tapaba todas las rendijas para que no penetrara ningún sonido que le distrajera de su Señor”*⁷²

Luego se apoyaba en el *dhikr* para entrar en si-mismo reduciendo los estímulos de sus sentidos externos.

*“-¿Por qué medio se llega a Dios, el Altísimo?
-Mediante el mutismo, la sordera y la ceguera.”*⁷³

Incitaba a sus discípulos a no dejarse distraer por la imaginación

*“No cargues tu corazón con una idea que Le relativiza: corres el riesgo de compararle con lo que no es. Meditando sobre Sus atributos, Le encuentras, imaginando Su esencia, Le pierdes.”*⁷⁴

Evoca la necesidad de ir más allá del “yo” que es un velo para entrar en los espacios sagrados.

*“-Si ayunas y rezas durante trescientos años
-respondió Abu Yazid-, siendo como eres, no alcanzaras un átomo de conocimiento.
-¿Por qué, maestro?
-Porque estas velado por tu ego.”*⁷⁵

El mismo mecanismo de la invocación puede ser un impedimento si no hay una escucha profunda dirigida hacia el interior y que conduce hacia el silencio.

*“Yo había invocado a Dios durante 30 años. Luego me callé, entonces descubrí que mi invocación era mi velo”*⁷⁶

Es por la concentración en la esencia de Dios que quiere llegar a la aniquilación del yo (*fanâ*), concepto que él es uno de los primeros en formular:

⁷² Ibid., p.73

⁷³ Ibid., p.30

⁷⁴ Ibid., p. 95

⁷⁵ Ibid., pp. 66 y 67

⁷⁶ Ibid., p. 34

*"Te evoco en el secreto de mi corazón.
Estoy aniquilado y Tú permaneces.
Mi nombre se ha desvanecido.
Desaparecidos los rastros de mi cuerpo,
Tú me reclamas, yo respondo.
No hay nada más que Tu.
Eres Tú quien me consuela
Con el ojo de la imaginación,
Pues allá donde me vuelvo estas Tu"*⁷⁷

*"Vi al Señor de la gloria en sueños y Le dije:
-¿Cómo puedo ir hacia Tí?
Él respondió:
-Abandona tu yo y ven."*⁷⁸

*-¿Cómo es el camino?
-Permanece ajeno al camino y alcanzarás a Dios."*⁷⁹

*"Habiéndolo conocido por mi mismo, fui aniquilado. Conociéndolo por Él,
sobreviví."*⁸⁰

Bistami es también el primer místico en definir sus experiencias místicas como "*mi'raj*", la ascensión nocturna del Profeta. Eso le valdrá varias veces el destierro de su ciudad natal.

*"Me tomó una vez entre Sus manos y me dijo:
-Abu Yazid, Mis criaturas quieren verte.
Respondí:
-Adórneme con Tu unicidad, vísteme con Tu ipseidad, elévame hasta Tu moneidad.
Entonces, si Tus criaturas me ven, dirán: "Te hemos visto". Y será a Ti a quien
habrán visto, no a mí"*⁸¹

En varias de sus visiones, Bistami es transportado a paisajes mentales diferentes, lo que da testimonio de una experiencia de lo sagrado bajo la forma del arrebató. "*El*

⁷⁷ Ibid., pp. 108 y 109

⁷⁸ Ibid., p. 26

⁷⁹ Ibid., p. 102

⁸⁰ Les Dits de Bistami, p. 69

⁸¹ Citado en Mystique Musulmane, Esseulement : quelques applications, p.111, Op.cit.

*Arrebato, se caracteriza por la agitación emotiva y motriz incontrolable, en la que el sujeto se siente transportado, llevado fuera de sí a otros paisajes mentales, a otros tiempos y espacios*⁸². Se trata de uno de los casos extraordinarios de conciencia de lo Sagrado que forma parte de las estructuras de conciencia inspirada.

Bistami no dejó ningún escrito. Sus discípulos se agruparon un siglo después de su muerte para reunir algunos fragmentos y sentencias aisladas que están mezcladas con elementos de leyenda.

Estos dichos son en su mayoría locuciones teopáticas, o sea frases pronunciadas durante lo que los Sufíes consideran un estado de éxtasis. Son a veces chocantes, paradójicas y al límite de la herejía.

Alguien llamó a la puerta de Abu Yazid.

-¿Quién buscas?

- Abû Yazid.

-¡Vete y ten cuidado! Sólo Dios se halla en esta casa. ⁸³

*"- Todos son Mis esclavos, menos tu que eres Yo"*⁸⁴

*" ¡Alabanza a mí! ¡Alabanza a mí! Yo soy mi Señor, el Altísimo."*⁸⁵

*"¡Yo me basto a mí! ¡Yo me basto!"*⁸⁶

"-Yo soy yo. No hay Dios fuera de Mí. ¡Adoradme a Mí!

La gente dijo:

-Abu Yazid se ha vuelto loco -y le abandonaron."⁸⁷

*"¡Alabanza a mí, alabanza a mí! ¡Mi poder es grande!"*⁸⁸

Algunos dicen que cuando volvía en si y tomaba conciencia de lo que había dicho se mostraba aterrorizado. Cuando declama estas locuciones, su conciencia se encuentra evidentemente en un estado alterado. Hay pérdida de la reversibilidad y una fuerte exaltación emotiva debido a la imagen tan cargada de la divinidad. El procedimiento del *dhikr*, que estudiaremos más adelante, le permite una interiorización cada vez más

⁸² Silo, Apuntes de Psicología, Op. Cit., p. 326

⁸³ Les Dits de Bistami, p. 40.

⁸⁴ Ibid., p. 103

⁸⁵ Ibid., p. 44

⁸⁶ Ibid., p. 60

⁸⁷ Ibid., p. 136

⁸⁸ Ibid., p. 116

profunda del yo hasta la inmersión en si mismo. Según algunas descripciones que tenemos, más que un estado de éxtasis, parece que se trata de un estado de trance en el cual hay sustitución del yo por una imagen de la divinidad.⁸⁹

Aunque Bistami fue el primero en hablar de la aniquilación (suspensión) del yo (*fanâ*), no hemos encontrado en las descripciones que tenemos indicadores que muestren de manera clara una suspensión del yo y una entrada en lo Profundo. Nos parece más bien que hay un desplazamiento y no una suspensión del yo.

Es oportuno recordar aquí las características del trance y del desplazamiento del yo descritas por Silo en el libro Notas de Psicología: *“en diferentes culturas, la entrada al trance ocurre por interiorización del yo y por una exaltación emotiva en la que está copresente la imagen de un dios, o de una fuerza, o de un espíritu, que toma y suplanta la personalidad humana. En los casos de trance, el sujeto se pone a disposición de esa inspiración que le permite captar realidades y ejercitar poderes desconocidos para él en la vida cotidiana”*⁹⁰

Hay pérdida de la reversibilidad y pérdida del control de la experiencia, lo que impide la entrada en lo Profundo.

Para Junayd, Bistami *“se quedó en el principio, pero no llegó al estado pleno y final.”*⁹¹ Para Hallaj, *“el llegó sólo al umbral de la alocución divina”*⁹², lo que lo bloqueó fue el obstáculo de su yo. *“No pudo reconocer donde y como tenía que hacer la unificación del alma con Dios.”*⁹³

Sin embargo, Bistami tendrá una influencia enorme sobre las confraternidades sufíes y representará la vía de la embriaguez mística (*sukr*). Aunque pregona una vía opuesta, de sobriedad, Junayd declarará: *“Abu Yazid está entre nosotros como Gabriel está entre los ángeles.”*⁹⁴

⁸⁹ “Los “fantasmas” o “espíritus” de algunos pueblos o de algunos adivinos no eran sino los propios “dobles” (las propias representaciones), de aquellas personas que se sentían tomadas por ellos. Como su estado mental estaba oscurecido (en trance), por haber perdido control de la Fuerza, se sentían manejadas por seres extraños que a veces producían fenómenos notables. Sin duda que muchos “endemoniados” sufrieron tales efectos. Lo decisivo era, entonces, el control de la Fuerza.” El Mensaje de Silo, Manifestaciones de la energía, Op.Cit., pp. 37 y 38

⁹⁰ Silo, Apuntes de Psicología, Op. Cit., p. 330

⁹¹ Louis Massignon, Essai, Op.cit., p. 280

⁹² Ibid., p. 280

⁹³ Mystique musulmane, p. 114, Op.cit.

⁹⁴ Ibid., p. 12

- **Dhû-I-Nûn al- Misrî y el amor de la Belleza**

Dhu-I-Nun nació en el Alto Egipto alrededor del año 800. Su vida no se conoce muy bien, pero obras posteriores reúnen sus sentencias. Particularmente Ibn Arabi le consagra el tratado hagiográfico “El astro radiante de los títulos de gloria de Dhû-I-Nûn el Egipcio”. Tiene una reputación de maestro espiritual desde cuando vivía. Él mismo reconoce haber tenido dos maestros de los cuales una es mujer, Fátima de Nîshapur, a la que conoció en La Meca.

Un gran aporte que hace Dhû-I-Nûn al sufismo es su teoría de las estaciones y de los estados, que será utilizada mas tarde en todos los manuales clásicos del sufismo. Es el primero en clasificar así los estados místicos y las etapas de los maestros en santidad, y en enseñarlos.

“Pregunté a Dhû-I-Nûn cuantas puertas daban acceso a la realización espiritual, y he aquí la respuesta que me dio: “Hay cuatro puertas: la primera es la del temor, después la de la esperanza, a continuación la del amor, luego la del deseo. Y hay cuatro llaves para abrirlas: (...) la invocación (dhikr) constante de Dios por el corazón y por la lengua es la del deseo. Son estos los cuatro grados (de la ascensión) hacia Dios, siendo el mas próximo a Él el del deseo, que no es otro que el grado de la santidad (o “Amistad divina”, walaya).”⁹⁵

Pero según Ibn Arabi, “Lo que dejaba ver de su ciencia sobrepasaba la comprensión de los hombres de su tiempo, y por eso lo calificaron de herético”⁹⁶

Fue condenado por su enseñanza publica de la mística, hacia el final de su vida fue encadenado y llevado ante el príncipe de los creyentes Al-Mutawakkil, en Bagdad. Pero cuando se expresó conmovió tanto al Príncipe, que éste lloró y lo liberó inmediatamente.⁹⁷

Las sentencias y anécdotas que disponemos de él se refieren en gran parte al amor divino, un amor desgarrador y sensual.

*“Oh! ¡las bellas esposas del dolor en los jardines del secreto bien guardado!
Ellas repartieron su perfume en las praderas del corazón,
Regadas por el agua de las esperanzas.*

⁹⁵ Ibn Arabi, *La maravillosa vida de Du-I-Nun, el Egipcio*, Editora regional, Murcia, 1991, p. 224

⁹⁶ Ibid., p. 69.

⁹⁷ Por consiguiente, cada vez que se mencionaba en su presencia a los «hombres de la piedad ejemplar», lloraba, y decía cuando hablaba de ellos: “¡Que se me traiga pronto a Dû-I-Nûn!” Op.cit., p. 87

*Las lágrimas de las penas las conmueven y el deseo las sumerge en la ansiedad*⁹⁸

Evoca a numerosos ascetas y anacoretas encontrados a lo largo de sus viajes que estaban tomados por un amor apasionado y doloroso.

“el alma de estos seres extraviados lanza gritos y se lamenta, bajo el efecto de una pasión tan ardiente que casi la arranca de sus cuerpos.

*Gimen de tristeza, y el miedo redobla su aflicción, mientras que los fuegos del deseo, iguales a los de la Hoguera infernal, encienden en ellos una sed ardiente*⁹⁹

Hay muchas anécdotas también con mujeres o jóvenes gnósticos que están tomados por una potente conmoción amorosa, que declaman versos muy sensuales y que llegan hasta la muerte por amor.

- Dhû-I-Nûn encuentra a una mujer agarrada al velo de la Kaaba que llora y que dice en medio de sus lágrimas:

“Tú me has hecho gustar el sabor de la unión, y has hecho crecer hasta lo más profundo de mí mi deseo de Tí”.

*Él le replica entonces: “¡Admirable es el amante cuya unión toma una amplitud cada vez más radiante y cuyo amor se eleva siempre más alto, después de la unión!”*¹⁰⁰

- Dhû-I-Nûn encuentra una joven que iba desprovista de todo velo por la orilla del Nilo:

La interpeló: *“¿Dónde está tu velo, joven? ¿Por qué has descubierto tu rostro?”*

Ella me respondió: *“¡Y qué podría hacer de un velo un rostro amarillo!*

- ¿De dónde proviene eso? - Es un efecto de la embriaguez- ¿Habrás bebido vino?

- ¡Sí, por Dios!, el Todo-Poderoso me ha abrevado toda la noche con Su amor, y yo estaba llena de alegría, pero esta mañana he sufrido los efectos de la embriaguez.”

Después se puso a llorar y a sollozar, y le pregunté la razón; ella recitó entonces este verso: *“Yo no lloro porque me haya separado de mí misma, sino porque mi único temor es no Verte más”.*¹⁰¹

- Dhû-I-Nûn evoca el encuentro de un joven gnóstico con un sheikh yemenita de una gran sabiduría:

⁹⁸ Ibid., p. 269

⁹⁹ Ibid., pp. 191 y 192

¹⁰⁰ Ibid., p. 308

¹⁰¹ Ibid., p. 435

El joven flaco, pálido le hace una pregunta al sheikh:

“¡Que Dios te tenga misericordia! ¿Cuál es el signo del que ama a Dios?

- Mi querido niño, el amor es de un grado elevado.

- Yo quisiera que tú me lo describieras

- A los que Le aman, Dios entreabre el corazón, y es así como ven por la luz de la Majestad divina. En lo sucesivo tienen, con un cuerpo de la naturaleza de este bajo mundo, un espíritu que es de la naturaleza de los “velos” divinos y una inteligencia celestial, que evoluciona libremente entre los rangos de los ángeles (...) Es así que tales hombres Lo adoran con todas sus fuerzas, y únicamente por amor a Él, y no por deseo del Paraíso ni por temor al fuego del infierno”.

El joven emitió entonces un gemido, seguido de un grito que se llevó su alma.¹⁰²

Dhû-I-Nûn evoca la experiencia íntima y el deseo que son, según dirá más tarde Ibn Arabi, las primeras manifestaciones de la teofanía de la unión.¹⁰³

Se le preguntó a Dhû-I-Nûn sobre la experiencia íntima y sobre la significación (de la realidad espiritual) del deseo. La respuesta que yo oí de su boca es la siguiente:

*“Es porque se ha inflamado su deseo, que ha sido tomado por un deseo ardiente, es porque se le ha dado a gustar, que el sabor de la experiencia le ha sido agradable, y es así que su sed de gustar es insaciable y que la suavidad del deseo lo vuelve insatisfecho”*¹⁰⁴

Él describe los “fieles de amor” en una secuencia de prosa rimada que inspirará particularmente a Ruzbehan de Shiraz, autor del “Jazmín de los fieles de amor” algunos siglos más tarde:

“Dios tiene servidores a los cuales les ha llenado el corazón con agua límpida de Su puro amor, y les ha conmovido el espíritu por el deseo de Su visión.

- ¡Gloria pues a aquél que ha hecho que las almas le deseen, que ha atraído a Él sus aspiraciones variantes, y aquél por quien su “pecho” le ha sido purificado!”

“Dios tiene servidores cuyo corazón ha fundido, como el plomo. Es Él quien lo ha licuado y lo ha hecho desaparecer; pero Él ha separado una escoria, que es la brasa de la pasión. (...)

¡Qué reposo habría entonces para el corazón, en el que se ha formado la brasa de la pasión, dispuesta a abrasarse!

¹⁰² Ibid., p. 315

¹⁰³ “La experiencia íntima es la primera manifestación de la teofanía de la unión, sale de la estación espiritual de la “familiaridad divina” y de la belleza, y es aquello que engendra el deseo ardiente”, *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l’Egyptien.*, p. 308.

¹⁰⁴ Ibn Arabi, *La maravillosa vida de Du-I-Nun, el Egipcio*, Editora regional, Murcia, 1991, p. 399

¡Oh, hombres de la pasión! ¡Vosotros que estáis inflamados, que os acercáis más y más al Majestuoso, y que buscáis permanecer cerca de Él, penad! porque mañana será el reposo, ¡proseguid vuestros esfuerzos incesantes! porque mañana estaréis en las delicias, ¡llorad tanto y más y todo cuanto queráis! porque mañana estaréis en la alegría al lado del Majestuoso, cuando se os diga: “¡Subid, tomad sitio junto a Mi Trono, mirad Mi Faz! ¡He ahí donde vosotros os regocijaréis y donde podréis satisfacer todos vuestros deseos, vosotros que habéis soportado tantas penas!”.
Después Dhû-I-Nûn lloró, y exclamó: “¡Los bienaventurados! ¡Los bienaventurados!

Reconoce la atracción innata por todo lo que es bello como una creación de Dios:

*"Cuando Dios creó el intelecto, puso en él un principio sutil, que le ha hecho experimentar la atracción por todo lo que es bello y lo que es agradable de ver en el mundo sensible."*¹⁰⁵

*"¡Oh, Dios!, jamás he prestado oídos a los gritos de las bestias salvajes, ni al murmullo de los árboles, al chapoteo de las aguas, ni al canto de los pájaros, al silbido del viento, ni al retumbar del trueno sin percibir en ellos un testimonio de tu Unidad (wahdânîya) y una prueba de tu carácter incomparable."*¹⁰⁶

Por último, Dhû-I-Nûn es uno de los primeros propagadores de las sesiones de audición espiritual (samâ).

*"La belleza de una voz despierta la atención."*¹⁰⁷

*He oído a Dhû-I-Nûn, interrogado sobre la audición espiritual, dar la respuesta siguiente: "Es un mensajero de verdad, venido para impulsar los corazones hacia el ser divino, aquel que la escucha como conviene realiza la verdad, pero el que la escucha con su alma carnal, cae en la herejía."*¹⁰⁸

Mientras estaba en Bagdad, después de ser liberado por el Príncipe de los Creyentes al-Mutawakkil, unos sufíes de Bagdad vinieron a verlo, acompañados de un cantor para que le cantase algunos versos. Él aceptó y el hombre cantó:

Mi joven pasión por ti me atormentaba ya, ¡qué decir ahora que se ha reforzado con la edad! Tú has reunido en mi corazón una pasión que se había dividido. ¡No vas tú a compadecerte de la desgracia de un afligido, que llora cuando ríe el que está libre de toda traba!"

Dhû-I-Nûn se levantó entonces, después cayó al suelo en éxtasis.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Ibid., p. 430

¹⁰⁶ A.J. Arberry, *Le soufisme, La mystique de l'Islam*, Op.cit., p.57

¹⁰⁷ Ibid., p. 153

¹⁰⁸ Ibn Arabi, *La maravillosa vida de Du-I-Nun, el Egipcio*, Editora regional, Murcia, 1991, p.195

¹⁰⁹ Ibid., p.106

- **Al-Hallâj y la unión transformadora.**

Al igual que Abu Yazid Bistami, Al-Hallâj (alrededor de 857 - 922) viene de Persia (de la región del Fars) pero al contrario de éste, se expresa en lengua árabe. Su abuelo era mazdeísta. A partir de la edad de dieciséis años, se va a Tustar y se enrola como novicio (murid) ante Sahl Tustari, un maestro en tradición y en ascesis, el futuro fundador de la escuela Salimiyya. Según este último, el creyente que recuerda constantemente la esencia divina por la oración oral (el dhikr), puede ver la claridad substancializarse en su corazón y puede adherir a esta esencia. Una anécdota cuenta que un discípulo de Sahl se había entrenado tanto en el dhikr que cuando fue atropellado por accidente, su sangre escribió "Alá". Otro aspecto desarrollado por Sahl es el renunciamiento a todo espíritu propio, Dios interviene cuando quiere. Es el "secreto de la omnipotencia divina" que vuelve vanos a todos los intermediarios, profetas, doctores y jueces. Al-Hallâj permanece dos años con Sahl, antes de partir precipitadamente para Basra.

Basra es una de las capitales intelectuales del Islam y del medio sufí. Al-Hallâj se acerca a Amr Makkî, que lo inicia en el sufismo y le da el hábito sufí.

Frecuenta también la escuela de Junayd. Según este último, Dios marcó a sus amantes mucho antes de la creación de su cuerpo y su alma. *"Él se aisló en ellos. Su divinidad fue puesta al descubierto para ellos..."*¹¹⁰

Se trata de *"Que el servidor sea frente a Dios, como una marioneta... que vuelva, al terminar su vida, a su punto de partida, y sea, como era antes de ser existenciado."*¹¹¹

Al término de la aniquilación mística (fana) *"Dios le posee (al santo) con una violencia soberana. Lo reduce a polvo antes de morir. Le mata, le entierra; a continuación, si Le place, le resucita; pero este hombre no tiene ya relación con su vida pasada".*¹¹²

*"Dios hace morir (al hombre) a su yo para vivir en El."*¹¹³

Para los místicos partidarios de la vía del éxtasis, Junayd es considerado como alguien que tiene una fe teórica.

Hallâj parte para hacer un primer peregrinaje a La Meca. Hace un retiro de un año de una austeridad muy dura. Busca con ardor las señales de Lo Sagrado dentro de sí mismo con el fin de revelar significados profundos.¹¹⁴ Busca también la manera de

¹¹⁰ Louis Massignon, *La pasión de Hallaj*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2000, p. 91

¹¹¹ Ibid., p. 91

¹¹² Ibid., p. 92

¹¹³ Le soufisme, Aj Arberry, Op.cit., p. 62.

¹¹⁴ En el curso de una controversia con Ay Nahrajuri, le dijo: «Cuando un indicio o signo emerge en tu conciencia, es necesario que las comunicaciones (procedentes de Dios) se encadenen, y que los estados

hacer corresponder sus intuiciones basadas en las experiencias internas con la tradición.

“Dios acaba de mostrarme (desde adentro) la ciencia después de que Él me haya hecho transmitir la tradición (desde afuera).”

Cuando vuelve de su peregrinaje, los místicos tradicionalistas le acusan de estudiar y clasificar los hechos místicos mientras que para ellos, son hechos de Dios que no deberían ser tocados. Se le reprocha también el anotar por escrito sus palabras interiores que, según él, son dictadas por Dios.

“Cuando Dios confía un secreto a un hombre, éste se vuelve un maestro de los secretos divinos cuyo discernimiento posee, y puede penetrar las altas significaciones de las realidades invisibles. Entonces habla de los secretos de los seres según lo que él contempla directamente, no expresándose ya según la opinión o la suposición.”¹¹⁵

Regula su comportamiento sobre lo que le dictan sus experiencias y habla de esas experiencias a su alrededor para guiar a sus primeros discípulos en la vía. Pero, según la tradición, si las revelaciones privadas se reconocen, las gracias divinas no deben tener aplicación práctica para no alejar de la firmeza de la Ley. No hay que difundirlas.

Marca una ruptura con la religión misma y sus dogmas privilegiando la experiencia personal.

“Abandoné a las gentes el uso y la religión para dedicarme a Tu amor, Tú mi religión y mi uso.”¹¹⁶

“No pidáis a un hombre que adopte tal o cual religión pues del Principio fundamental se apartaría.”¹¹⁷

“He renegado del culto debido a Dios, y renegar era para mí, deber, mas para los musulmanes, pecado.”¹¹⁸

(místicos, en ti) sean comparables y del mismo nivel; si no, no se puede relacionar ni coordinar las comunicaciones y los estados, para conocer las cosas ocultas». La pasión de Hallaj. Op.cit., p. 111

¹¹⁵ Hallaj citado en Le Message de Hâllaj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences, traduction Stéphane Ruspoli, Editions du Cerf, Paris, 2005, p. 342.

¹¹⁶ Le Message de Hâllaj, l'Expatrié, Le Dîwân, Op. cit., p. 101.

¹¹⁷ Hallaj, *Divân*, Ediciones José J. de la Olaneta, Palma de Mallorca, 2005, p. 89

¹¹⁸ Ibid., p. 111

Hallâj critica también el culto de la renuncia de sí, la idolatría de la vocación mística ascética que hace perder de vista el objetivo esencial, la Fusión con Dios.

*“¡Oh Ibrahim! de esos cuarenta años en los que te has obstinado en vivir así (circulando por el desierto, en continua privación), ¿qué beneficio has sacado?’ Él contestó: ‘El velo del abandono a Dios me ha sido abierto’. (¡Desdichado!) Has empleado tu vida en construir tu morada interior ¿cuándo te decidirás a consumirte en la Unidad divina?”*¹¹⁹

También afirma la imposibilidad de aprehender a Dios por el intelecto.

*“El que, teniendo sed de Dios, toma a la razón por guía, arrastrado por ella se agitará en la confusión.”*¹²⁰

*“Debes comprender que lo Verdadero no puede ser aprehendido, Y quien quiera pretenderlo, es ignorante o presuntuoso.”*¹²¹

Él mismo fue rechazado por muchos sufíes que lo acusaron de haber roto con su maestro y de revelar públicamente secretos que, según ellos, deberían reservarse a una élite. Entonces abandona el abrigo de lana para marcar la ruptura con el grupo sufí.

*“Quien ha recibido confidencias y después divulga lo que ellos mantenían oculto, sin querer unirse a su cenáculo, es solo un embustero (...)
Son ellos los iniciados, y los secretos les son familiares, no soportan la arrogancia de un libertino desvergonzado.
No eligen a un perdedor como tesorero de su bien.
Serás rechazado lejos de su gloria, a causa de tu indignidad,
Se reverente y respetuoso cuando estés entre ellos,”*¹²²
Y déjales, pues, susurrar hasta el fin de los tiempos.”

Así, libre de todo impedimento, puede mezclarse más fácilmente con las personas comunes de todas las religiones. Predica sus sermones a auditorios populares y parte a un primer gran viaje de *ribât* en *ribât*.¹²³ Se cruza con maniqueos, nestorianos y declama en público sentencias inspiradas (hadiths), hechas de cortas máximas que describe como viniendo de Dios en su corazón y que enuncia en primera persona.

¹¹⁹ La Pasion de Hallaj, Op. Cit., p. 118

¹²⁰ Divân, Op. Cit., p. 106

¹²¹ Le Message de Hâllaj, l'Expatrié, Le Dîwân, Ibid., p. 211.

¹²² Ibid. p. 217

¹²³ Los ribâts son fortalezas que protegen las zonas fronterizas del imperio musulmán en la época de las primeras conquistas. Después se utilizarán como un refugio para los viajeros y para los místicos.

*"El místico embriagado es el que entrega todos los secretos ocultos."*¹²⁴

"A ti te corresponde designar lo Verdadero de lo Verdadero, ya que lo Verdadero habla de sí. Y Dios te ha dado toda lengua apropiada para ello.

Cuando la naturaleza de lo Verdadero aparezca evidente por Dios mismo

*Los hombres no pensarán más en disimular su lugar."*¹²⁵

Hace un segundo peregrinaje a La Meca pero esta vez acompañado de unos cuatrocientos discípulos vestidos con ropas remendadas. Vuelve enseguida a Bagdad antes de partir a un segundo viaje para convertir a los Turcos¹²⁶; después atraviesa la India Occidental para convertir a los Hindúes y llega hasta los confines de la China. Muestra una extraordinaria capacidad de adaptación a todos los medios y predica ante científicos, pobres, obreros... Cambia sus vestimentas según las circunstancias y adapta su lenguaje a cada auditorio, adopta hasta la manera de pensar de sus interlocutores.

*"Testimoniar de Él me es una necesidad y Él ha iluminado mis verdades."*¹²⁷

A su regreso, ya es conocido. Algunos le atribuyen milagros, otros dicen que sus éxtasis vienen del demonio, otros lo denuncian como un charlatán. Otros lo llaman "aquél que sabe discernir", "El que da de comer", "El que es arrebatado en Dios".

Hace un tercer peregrinaje de dos años de duración a La Meca y luego retorna a Bagdad. Sus discursos sobre el éxtasis en los mercados o en las mezquitas hacen que las autoridades lo consideren como un agitador social.

*"Cuando el servidor ha llevado a bien todas las etapas del servicio divino, helo aquí liberado de esta obligación, y a partir de allí puede dedicarse a las tareas del servicio divino sin cansancio ni esfuerzo. Tal es la estación de los profetas y de los verídicos."*¹²⁸

No obstante, él mismo rechaza a todo intermediario entre el hombre y lo divino y no quiere, en ningún caso, ser un intermediario entre Dios y la gente. Rechaza toda idolatría. Lo que desea, es que cada uno experimente la Unión por sí mismo en su interior.

¹²⁴ Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences, p. 343.

¹²⁵ Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân. p. 159.

¹²⁶ Es el primer musulmán que trata de convertir a los turcos.

¹²⁷ Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân. p. 98.

¹²⁸ Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences, p. 340.

*“Oh, joven hombre impetuoso, en lugar de cantar mis alabanzas,
Canta más bien con melancolía a causa de tu corazón resistente.
¿Qué tengo de común con las personas? ¿Cuántos me adulan por estupidez?”¹²⁹*

Durante uno de sus éxtasis, grita: “Yo soy la Verdad” (*ana l-haqq*). *Haqq* quiere decir Verdad; es uno de los nombres de Dios. Lo cual significa “yo soy Dios”. Eso le vale ser encarcelado durante ocho años antes de ser condenado a muerte y decapitado después de siete meses de juicio.

Ante todo, Hallâj habrá sido un enamorado de Dios, tomado por un deseo vital y obsesivo.

“¡Ah! Si pudiera ir hacia Ti, lo haría aunque tuviera que correr sobre las manos o andar sobre la cabeza”¹³⁰

Este deseo de unión con lo divino es un Propósito tan profundo que él considera que se trata de una propiedad de Dios mismo.

“El ardiente deseo, enroscado en la preexistencia viene de la eternidad, reposa en Dios, emana de Él y ha surgido en su seno. Ese deseo no es un accidente, sino uno de sus propios atributos.”¹³¹

Es una quemadura en el corazón que incluso puede ser dolorosa.

*“Desde que Te invoco, el abrazo del deseo está cerca de aniquilarme
Y la posibilidad de distraerme de Ti me aflige y me hace sufrir. “
Acordándome de Ti, la nostalgia casi me mata...
Todo mi ser se ha convertido en corazones que Te imploran”¹³²*

*Corro hacia Ti, corro hacia Ti, Oh, mi secreto y mi salud,
Corro hacia Ti, corro hacia Ti, Oh, mi objetivo y mi ideal,
Te llamo, o más bien me llamas a ti.
¿Soy yo quien te invoca, o bien eres tú?
Oh, quintaesencia de mi ser, Oh, fluido de mis pensamientos,
Tú, mi enunciación, mis expresiones y mi consulta.*

¹²⁹ Ibid. p. 121.

¹³⁰ Hallâj, *Poèmes mystiques*, Sinbad Actes Sud, Paris, 1985, p. 57.

¹³¹ Ibid., p. 33

¹³² Ibid., p. 71

*Oh, todo de mi todo, tu mi oído y mi vista,
Tu mi integridad, mis articulaciones y mis miembros.
Oh, todo de mi todo, todo que envuelve al todo.”¹³³*

La potencia afectiva que moviliza el Propósito es enorme.

“Si se arrojara sobre las montañas de la tierra un solo átomo de lo que contiene mi corazón, entrarían en fusión.”¹³⁴

Se apoya en la invocación, el recuerdo de Dios (*dhikr*), con el fin de permanecer en la intimidad divina. No se trata de una invocación tibia, sino potente como un grito. No varía según las circunstancias, es permanente.

“El ojo percibe a Aquél que ama y luego lo pierde de vista, Pero la mirada del corazón no cesa nunca de contemplarlo. Cuando no está conmigo, su recuerdo me acompaña y el corazón le ve siempre, aunque se oculte a mi ojo.”¹³⁵

“ ¡Basta de entristecimiento! Te llamo sin cesar, como si yo estuviera lejos, o Tú ausente.”¹³⁹

“Ni una sola vez te he invocado sin trastornarme, hasta lacerar mi camisa y tener las vísceras desgarradas.”¹³⁶

El *dhikr* por la repetición constante actúa como un acumulador de carga energética en el plexo cardíaco. Es también un punto de apoyo para mantener la atención.¹³⁷ Como veremos más adelante, el *dhikr* no es un acto mecánico ya que, si no, se olvidaría al cabo de cinco minutos, es un sentimiento afectivo profundo que no encuentra lugar en un corazón duro y volcado hacia lo exterior. Este recuerdo de sí es un indicador ya que señala un Propósito suficientemente cargado afectivamente, un corazón tierno y dirigido hacia lo Profundo. Es una puerta de entrada hacia los espacios sagrados que se alcanzarán después, pasando por una interiorización cada vez más profunda hasta la suspensión del Yo y la entrada en lo Profundo.¹³⁸

¹³³ Ibid., p. 17

¹³⁴ Poèmes mystiques, Op. cit., p. 12.

¹³⁵ Le Message de Hallâj, Le Dîwân, p. 102.

¹³⁶ Le Message de Hallâj, Invocation, p. 119.

¹³⁷ Entendemos la atención como “... una aptitud de la conciencia que permite observar los fenómenos internos y externos”, Apuntes de Psicología, Psicología 1, Silo, Op.Cit., p. 30

¹³⁸ “En el ensimismamiento avanzado, fuera de todo trance y en plena vigilia se produce esa “suspensión del yo” de la que tenemos indicadores suficientes.”, Ibid, p. 333

“Cuando Dios quiere tratar como amigo a uno de sus servidores, Él le abre la puerta de la invocación (dhikr), luego le abre la puerta de la proximidad, luego le hace sentarse sobre el trono de la unicidad. En seguida, Dios le quita todos los velos a este servidor para que vea el aislamiento en la contemplación divina, entonces él le introduce en la morada del aislamiento, y le devela la magnificencia y la belleza. Y cuando la mirada del servidor queda suspendida delante esta belleza, helo aquí privado de él mismo. Entonces sucumbe a la aniquilación y subsiste gracias a Dios. De allí en adelante, pasa a estar bajo su alta protección y es liberado de la inquietud vana de sí mismo.”¹³⁹

Varios poemas traducen la inmersión en sí progresiva por la cual pasa Hallâj antes de entrar en los espacios sagrados. Se ve la conciencia que se desestructura progresivamente, las referencias al Yo se pierden. La voluntad se borra y el Propósito, por la enorme carga afectiva acumulada, guía hacia lo Profundo mientras que el Yo queda suspendido.

*“Con las plumas del deseo voló mi corazón,
Transportado con las alas de la resolución
Hacia Aquel al que sólo designo por alusión,
Y al que evito nombrar si se me pregunta por Él.
Finalmente traspasé todos los límites
Surcando las inmensidades de la aproximación.
En vano busqué el camino detrás de mí,
No pude encontrar el umbral donde se perdía mi rastro.
Entonces Le entregué la dejadez de mi abandono
Tendiéndole la palma abierta de mi rendición.
El Amor que viene de Él había marcado ya mi corazón
Con el hierro rojo del deseo, y con aquel sello ardiente.
La percepción de mi esencia se desvaneció en
El arrebató de la proximidad, entonces olvidé mi nombre.”¹⁴⁰*

En algunas de sus descripciones, se nota que la espacialidad se amplifica y que la mirada se internaliza. El punto de referencia es el corazón que se sumerge cada vez más hacia el interior.

*“Te vemos hacer la elegía del servidor cuyo corazón
Está cautivo entre las garras de un pájaro migrador.
Por hallarse de ese modo suspendido se asusta de estupor,*

¹³⁹ Le Message de Hallâj, Aphorismes et sentences, p. 338.

¹⁴⁰ Divân, Op. Cit., pp. 29 y 30

*Y helo aquí que huye de soledad en soledad.
Viaja adivinando los secretos que tú le soplas
Con la vivacidad del relámpago brillante;
Con la instantaneidad de la idea atravesando el espíritu,
Cuando cae exactamente sobre el enigma pasajero.
Así el corazón se hunde en el abismo de la meditación
Gracias a las divinas facultades que emanan del Todopoderoso.*¹⁴¹

Hay un momento de "trance" en el cual hay pérdida de la reversibilidad, pero el Propósito de fusión con lo divino lleva al sujeto más allá de este "trance" momentáneo, hasta la suspensión del Yo.¹⁴²

*"Cuando Dios visita así la sede de la conciencia, resultan de ello Tres estados sucesivos para los hombres de mirada penetrante. En primer lugar, un estado donde la conciencia cede al vértigo del éxtasis; Enseguida vuelve a estar presente ante el éxtasis, en un estado de estupor. Y finalmente un estado en que todas las facultades de la conciencia se unifican y convergen hacia un plano de contemplación que la cautiva completamente."*¹⁴³

Lo que Hallâj llama "éxtasis", lo consideramos más bien como un trance pasajero.¹⁴⁴ Este trance y la conmoción emotiva que lo acompaña son considerados como un impedimento para la entrada en los Espacios sagrados.

*"El éxtasis arrebató a cualquiera que encuentra en él su bienestar,
Pero oculta la aparición del Ser Verdadero.
Como mi éxtasis me arrebató, fui impedido
De contemplar en él la existencia de Él que es"*¹⁴⁵

¹⁴¹ Le Message de Hallâj, Extase, p. 149.

¹⁴² Lo que Silo escribe respecto de la oración del corazón se adapta perfectamente al *dhikr* : "El pasaje por el trance no es muy diferente al que se produce en los trabajos con los yantras o mantrams, pero como en la práctica de la "oración del corazón", no se tiene la intención de ser "tomado" por entidades que reemplacen la propia personalidad, el practicante termina superando el trance y "suspendiendo" la actividad del yo." Silo, Apuntes de Psicología, Psicología IV, el desplazamiento del yo, la suspensión del yo, Op. Cit., p. 333

¹⁴³ Le Message de Hallâj, Extase, p. 143.

¹⁴⁴ Nosotros consideramos el éxtasis como un estado superior de la conciencia que surge más bien como una traducción posterior a la entrada en lo Profundo. "*Distinguimos también algunos estados que pueden ser ocasionales y que bien podrían ser llamados "estados superiores de conciencia". Estos pueden ser clasificados como: "éxtasis", "arrebato" y "reconocimiento". Los estados de éxtasis, suelen estar acompañados por suaves concomitancias motrices y por una cierta agitación general.*" Silo, Apuntes de Psicología, Psicología III, El sistema de representación en los estados alterados de conciencia. Op. Cit. p 303

¹⁴⁵ Le Message de Hallâj, Extase, p. 141.

Hay indicaciones que revelan después de este trance, un estado lúcido y calmo, contemplativo que va hasta un gran silencio que precede a la suspensión del Yo.

*“Es una embriaguez, seguida de una lucidez, luego un ardor
Una proximidad, después un logro y luego una intimidad.”¹⁴⁶*

(...)

*“Es una quietud, después un silencio; después un mutismo,
una ciencia, después un éxtasis, y luego un enterramiento”¹⁴⁷*

Las descripciones revelan que Hallâj controla sus operaciones, hay reversibilidad y control.¹⁴⁸ No se trata de un simple trance o de un desplazamiento del yo ¹⁴⁹, sino que se trata más bien de un procedimiento intencional que conduce a la suspensión del yo y a la entrada en los espacios sagrados.

Hallâj señala la imposibilidad de describir lo Profundo.

*“Oh Tú, que ninguna conciencia puede alcanzar, que ningún pensamiento ni opinión
puede figurarse, Tú eres el que es visible en todo cuerpo y toda forma, sin tocarlos
y sin mezclarlos. Tú que irradian desde cada uno,*

- que irradian en la eternidad de antes y de después,

- y que no Te dejas encontrar más que cuando todo parece perdido,

- y que no apareces más que bajo la apariencia de un enigma.”

*“ ¡Ilusiones! No es el ser que atrapamos, sino la llama del éxtasis buscado, enigma
impenetrable que subyuga el pensamiento.*

*No podemos atrapar el ser, solamente su huella viva que enseguida se borra,
porque se esconde de la mirada en cuanto creemos contemplarlo.”¹⁵⁰*

Muchas de sus poesías son traducciones posteriores a la entrada en lo Profundo y representan imágenes de fusión con la divinidad.

*“El amado se ha unido a la amante, tiernamente ambos se han unido. Sus formas
se han enlazado en un solo impulso, Y sucumbieron en el mundo evanescente.”¹⁵¹*

¹⁴⁶ Ibid., p. 164.

¹⁴⁷ Ibid., p. 164.

¹⁴⁸ Silo, El Mensaje de Silo, Manifestación de la Energía, Op. Cit., pp 35-38

¹⁴⁹ Silo, Apuntes de Psicología, El acceso a los niveles profundos, Op.cit., p. 334

¹⁵⁰ *Le Message de Hallâj*, p. 142

¹⁵¹ Ibid., p. 110.

*“Tu espíritu se ha fundido con el mío
como el ámbar se funde con el perfume de almizcle.
Y si algo Te toca, a mí me toca.
¡Así pues, Tú eres yo en todo!”¹⁵²*

*“Mi Único me ha unificado por un tawhid (unificación divina) verídico
cuando no había ninguna vía de acceso hasta Él...
¡Yo soy lo Verdadero! Y lo Verdadero se vuelve Verdadero por lo Verdadero
Me he revestido de su esencia, ya no hay separación,
que nuestra separación se desvanezca.
¡Aparecen súbitamente estrellas que se elevan
resplandeciendo en medio de truenos!”¹⁵³*

Esta experiencia de fusión con lo divino es transformadora y deja un registro de profunda integración y unidad interna.

*“Había en mi corazón muchos deseos dispersos,
pero se hicieron uno desde el momento en que Te vi.”¹⁵⁴*

Hallâj testimonia que sin embargo es difícil expresar estas experiencias, estas "verdades" internas.

“Cabalgar la Verdad es verdad para lo Verdadero pero poder expresar la cosa es muy difícil.”¹⁵⁵

“La lengua de la ciencia debe expresarse y servir para guiar, pero la lengua de lo invisible está más allá de lo expresable.”¹⁵⁶

Para él, lo Profundo es accesible a todos, pero queda como un secreto velado. Sin embargo, las señales de Lo Sagrado están presentes por todas partes.

*“Oh!, secreto de mi secreto, te has reducido hasta el punto de ocultarte al pensamiento de todos los vivientes,
sin embargo una manifestación escondida de ti ha aparecido en toda cosa por toda cosa.”¹⁵⁷*

¹⁵² Le Message de Hallâj, p. 132

¹⁵³ Ibid., p. 157

¹⁵⁴ Ibid., p. 101

¹⁵⁵ Le Message de Hallâj, p. 155

¹⁵⁶ Ibid., p. 171.

*“Los corazones de los amantes tienen ojos para contemplar
lo que las miradas no pueden ver.
Poseen lenguas para pronunciar secretos
que escapan a los mejores escribas,
Y alas sin plumas que los hacen volar
hacia el reino del Señor de los mundos.
A veces van a retozar en los jardines de la santidad
y restaurarse en los océanos de los gnósticos.
También he bebido la bebida de las ciencias de lo invisible
cuya agua límpida ha dado de beber a nuestros precursores.
Sus visiones son testimonios elocuentes
contra la falsedad de los vanos pretendientes.
Porque los fieles servidores se purificaron
en secreto a fin de acercarse a Dios
y han terminado por alcanzarlo.”¹⁵⁸*

¹⁵⁷ Ibid., p.197.

¹⁵⁸ Ibid., p.178.

- **Conclusión**

Este período de formación del sufismo es particularmente rico y, además de los místicos citados anteriormente, hay muchos otros: Muhasibi, Adham, Karram, Tirmidhi, Al-Karraz, Junayd, Al Hamza, Al-Nuri y otros más, la mayoría de los cuales son desconocidos anacoretas, gnósticos, ascetas aislados... Gracias a sus experiencias, cada uno aporta nuevos elementos y otra manera de ver: Muhabisi incita al examen de conciencia para disipar las ilusiones; Tirmidhi introduce elementos de filosofía helenística y coloca la experiencia como principio de exégesis; Al Hamza comienza a practicar la contemplación de la belleza de jóvenes efebos; Al-Nuri encuentra una nueva manera de describir su experiencia comparando el corazón a un castillo que tiene varias moradas en el centro del cual vive Dios; Shiblî se hace pasar por loco para poder declamar libremente en los mercados sin arriesgarse a ser ejecutado.¹⁵⁹

A pesar de esta gran diversidad de experiencias, se pueden considerar a todos estos místicos como varias ramas de un mismo árbol. Más allá de las distintas personalidades, hay una intención que se abre camino superando las generaciones y las fronteras. Cada místico retoma la ascensión allí donde la terminó el que le precedió. Aunque las tendencias divergen entre los partidarios de una vía más extática y los que promueven una vía más sobria, cada uno estudia las locuciones, frases y relatos de sus antecesores y contemporáneos. En este momento en que el sufismo lucha para sobrevivir, en que algunos místicos son perseguidos, este momento en que nada está aún bien definido, la experiencia, colocada en el centro, dará lugar a una increíble creatividad y una sed de búsqueda de unión que nada parece poder calmar sino la experiencia de la propia unión. Todas estas experiencias se acumulan. Y las teorías se construyen poco a poco sobre la base de estas experiencias. Los idiomas árabe y persa van incluso a ser enriquecidos para permitir describir la sutileza de las experiencias interiores. Los sufíes van así a crear un lenguaje místico que no se reduce solamente a las palabras, sino a un mundo de imágenes y de símbolos.¹⁶⁰

La intención de los primeros ascetas era preservar el contacto con la fuente luminosa en un momento de decadencia. No sólo este contacto será preservado, sino que al final

¹⁵⁹ "Hallâj y yo teníamos una sola y misma doctrina. Sin embargo él la publicó, mientras que yo la escondía. Mi locura me salvó, mientras que su lucidez lo perdió!" *La pasión de Hallâj*, Tomo I, p. 662.

¹⁶⁰ "¿Qué tienen ustedes, los sufíes!, preguntaban algunos teólogos a Ibn Atâ. Ustedes inventan palabras extrañas para sus oyentes y abandonan la lengua común. "De ello se desprende (...) que el lenguaje técnico nació de una necesidad inherente a la naturaleza de la experiencia mística. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans, Beyrouth, 1970, pp. 20-21.

de este período, en el siglo X, el sufismo habrá puesto las bases que le permitirán propulsarse hacia su edad de oro.

Desde el deseo de Dios de Basri al amor por Dios de Râbi' a, de los éxtasis de Bistamî al amor por la belleza de Dhu-l-Nun y hasta la unión transformadora de Hallâj, ruge una corriente incontenible que sólo apunta a la unión divina, como si del fondo de la conciencia humana, un ligero murmullo le mandara volver hacia ella. Este Propósito tan intenso y compartido por una comunidad de místicos es la base de un estilo de vida y de una mística social que sacará al Islam fuera de su curso para llevarlo hasta Indonesia y convertir la vida de miles de personas.

IV Procedimientos y técnicas contemplativas

El texto introductorio de las cuatro Disciplinas de Escuela donde están mencionados los antecedentes de las Disciplinas, se aplica plenamente a los procedimientos utilizados por los sufíes: *"Desde antiguo existieron procedimientos capaces de llevar a las personas hacia estados de conciencia excepcionales en los que se yuxtaponía la mayor amplitud e inspiración mental con el entorpecimiento de las facultades habituales. Aquellos estados alterados presentaron similitudes con el sueño, la embriaguez, algunas intoxicaciones y la demencia. Frecuentemente, la producción de tales anomalías fue asociada con "entidades" personales o animales, o bien con "fuerzas" naturales que se manifestaban, precisamente, en esos paisajes mentales especiales. A medida que se comenzó a comprender la importancia de aquellos fenómenos se fueron depurando explicaciones y técnicas con la intención de dar dirección a procesos que, en principio, estaban fuera de control. Ya en épocas históricas, en las distintas culturas (y con frecuencia a la sombra de las religiones), se desarrollaron escuelas místicas que fueron ensayando sus vías de acceso hacia lo Profundo. Todavía hoy en la cultura material, en los mitos, leyendas y producciones literarias, se pueden apreciar fragmentos de concepciones y prácticas grupales e individuales muy avanzadas para las épocas en que esas gentes vivieron."*¹⁶¹

El principal procedimiento que vamos a estudiar, para suspender el Yo y entrar en lo Profundo es el *dhikr* (invocación de Dios). Este procedimiento es considerado como el eje de las prácticas sufíes en todo el mundo musulmán de todas las épocas. Es por esto que nos detendremos más en este punto. Después, consideraremos el *samâ* (audición espiritual). Esta práctica es criticada por los legalistas y a menudo es desaconsejada por los maestros sufíes para los debutantes, pero es antigua, profunda y popular. Finalmente, evocaremos las prácticas de contemplación de la belleza. Éstas, practicadas por algunos místicos desde el siglo IX, fueron vehementemente criticadas por la mayoría de los sufíes, ya que ellas los expusieron fuertemente a las acusaciones de los legalistas. Pero son también de una gran profundidad.

Los sufíes que participaban en las sesiones de *samâ* o de contemplación de la belleza practicaban también el *dhikr*, que es la práctica central sufí.

En general, estas prácticas estaban precedidas por letanías, el *wird*, cuyo objetivo era crear una atmósfera mental y emotiva propicia para tomar contacto afectivamente con la propia intención (*niyya*), con su Propósito.

Nuestro análisis de estas técnicas se basa en el capítulo llamado *El acceso a los niveles profundos*, escrito por Silo en *Apuntes de Psicología*.¹⁶²

¹⁶¹ Material de Escuela, Las Cuatro Disciplinas, Antecedentes, disponible en www.parquetoledo.org

¹⁶² Op.Cit., p. 334-336

- **Dhikr**

Dhikr significa recuerdo de Dios, la invocación de Dios o el llamado a Dios. En el sufismo, esta práctica es utilizada por todas las corrientes místicas, es considerada como la forma más segura de la unión con Dios.¹⁶³ La mención del nombre divino se basa en el Corán “*Invoca a tu Señor cuando olvides*”¹⁶⁴, lo que significa según Kalabadhi: “*Cuando tú hayas olvidado a todo lo que no es Dios, te acordarás de Dios.*”

Abd-Allah Ibn Bisri (o Busri) rescató este hecho. Un hombre dijo: “ *¡Oh enviado! Las prescripciones del Islam son muchas para mí. Enséñame algo a lo que yo pudiera sujetarme.*”

Otra versión del *hadiz* dice: “*En verdad las leyes religiosas del Islam son demasiado numerosas y yo ya estoy viejo. Dime algo que yo pueda seguir, pero que no sea muy largo, porque se me olvidaría.*”

“ *¡Que tu lengua quede constantemente enterneada por el recuerdo de Dios!*”¹⁶⁵

El *dhikr* es enseñado oralmente de maestro a discípulo. No es público. A partir del siglo IX, cuando la comunidad sufí comienza a estar más organizada, solo después de pasar dos o tres años cerca de su maestro, el discípulo puede ser aceptado como Sufí. En la ceremonia se le entrega el hábito (lana remendada) y se le cortan los bigotes, el maestro le enseña el *dhikr*. Es un momento de gran significado.

Para nuestro estudio, esto nos pone una dificultad, porque no tenemos descripciones precisas del *dhikr* para el período estudiado (del siglo VIII al IX). La primera obra enteramente consagrada al *dhikr* es *La llave para la realización espiritual y la iluminación de las almas* de Ibn Ata Allah al-Iskandarî. Se escribió en el siglo XIII. Si bien retoma la enseñanza de los primeros maestros del sufismo que hemos evocado anteriormente, su manera ordenada de presentar el *dhikr* corresponde sin embargo a una fase más madura del sufismo e introduce probablemente elementos posteriores. Es probable que en el siglo VIII, la práctica no haya sido tan elaborada y sobretodo, no haya sido considerada como una técnica.

El objetivo de nuestro estudio no es buscar el origen exacto del *dhikr*, pero es evidente que hay en esta técnica una influencia de los padres del desierto, que están en el

¹⁶³ De acuerdo con Ibn Ata Allah: «Esta invocación ininterrumpida es la forma más rápida para la iluminación del corazón y la aproximación de Dios.»

¹⁶⁴ Sura de la caverna V24, El Corán, Op. Cit, p.248

¹⁶⁵ Ibn Ata Allah al-Iskandari. La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes (La llave de la realización espiritual y la iluminación de las almas), traducción al francés de Riordan Macnamara. Ediciones Albouraq, colección Patrimoine spirituel, p. 66

origen de la Filocalia (amor de la belleza), la escuela mística centrada en la oración del corazón, desde el siglo IV.¹⁶⁶

- La repetición incesante del nombre divino

*"El recuerdo de Dios es una liberación de la ignorancia y de nuestra propensión al olvido y esto a través de la presencia, permanente, del corazón con la Realidad. Ha sido dicho que es la repetición del Nombre del Invocado por el corazón y por la lengua."*¹⁶⁷

*"La invocación que no tiene ninguna restricción no está limitada por el tiempo, el lugar, el momento o el estado espiritual."*¹⁶⁸

*"La invocación saca la dureza del corazón y engendra la ternura y la dulzura."*¹⁶⁹

Con las repeticiones, el llamado empieza a ser incorporado como una forma de estar en el mundo acompañada de una presencia afectiva. La invocación parece venir de ella misma, y por momentos el discípulo no sabe ya si es él el que invoca o si es lo divino que lo llama.

*"Un recuerdo es como el compañero íntimo del alma, y se mezcla con ella como si tomase el lugar del soplo de la vida, circulando y viajando por sus vías"*¹⁷⁰

Finalmente, también se puede interpretar el *dhikr* como una forma de conciencia de sí que tiene como punto de apoyo la zona cardíaca y que permite la formación progresiva de un centro de gravedad.¹⁷¹

¹⁶⁶ A este propósito, leer "Estudio Sobre La Oración del Corazón", José Gabriel Feres, Centro de Estudios del Parque de Estudios y Reflexión Punta de Vacas, 2010, www.parquepuntadevacas.org

¹⁶⁷ Ibid., p. 45

¹⁶⁸ Ibid., p. 46

¹⁶⁹ Ibid., p. 89

¹⁷⁰ versos de Ibn Ata mencionados en "Traité de soufisme", Kalabadhi, Op.Cit., p. 115

¹⁷¹ "El ser humano puede funcionar como funcionan las especies animales. El puede vivir toda su vida preocupado por cosas externas. Ciertamente puede morir dirigido sólo hacia esas cosas que puede percibir por sus sentidos. Así puede pasarse toda su vida sin la creación de un centro de gravedad. Nosotros decimos que el hombre nace sin un centro de gravedad, que su centro de gravedad es provisorio, este centro de gravedad es su cuerpo. Nosotros decimos que sin un centro de gravedad nada puede ser permanente. Es sólo el hombre quien puede lograr permanencia dentro de sí mismo. Y esto sólo puede ser adquirido por medio de un trabajo interno o de un gran amor..." Silo, Extractos de una charla informal, 1975, no publicada

*"Puede ser que el servidor haya alcanzado el estado en que si para de invocar, su corazón se agitará en su pecho, aspirando al llamado, tal como los movimientos del niño que todavía está en el útero de su madre."*¹⁷²

*"Los más perfectos entre ellos son los que controlan su respiración (es decir) aquellos que no inspiran el aire sin tener presente a Dios el Altísimo, ni expiran aire sin tener presente a Dios el Altísimo."*¹⁷³

El hecho que la respiración sea mencionada nos permite interpretar que el punto de apoyo atencional es una sensación cenestésica. El practicante está conectado a su propia cenestesia, es decir que su atención está ubicada en una cierta profundidad de su espacio de representación dentro del pecho, eso es lo que hace que asocie la presencia afectiva de lo divino (emoción registrada en el plexo cardíaco) con la respiración. El punto de vista del mundo está más internalizado.

*"Veo desde mí al objeto externo y me registro adentro de mi cuerpo"*¹⁷⁴

*"La invocación acerca al corazón al más allá y mantiene alejado el mundo de éste aunque el mundo lo esté rodeando."*¹⁷⁵

Ciertamente, repetir interiormente el nombre de Dios reduce progresivamente la dispersión de la energía de las divagaciones y la concentra en el plexo cardíaco donde se produce una acumulación de carga.

*"Para aquél que se acuerda de Dios con la invocación unifica su corazón disperso y expande su voluntad y su resolución fragmentadas..."*¹⁷⁶

Cada repetición es como una flecha lanzada hacia el corazón, lo que puede producir sobrecargas en el plexo cardíaco que alteran la conciencia en su forma de estructurar el mundo.

En cierto modo, es necesario estar bastante equilibrado y mantener un nivel de conciencia de sí mismo para controlar esta fuerte carga afectiva. En el caso de algunos

¹⁷² Ibn Ata Allah, La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Op. Cit., p. 50

¹⁷³ Ibid., p. 97

¹⁷⁴ Apuntes de Psicología, Espacialidad y temporalidad de los fenómenos de conciencia, Op. Cit., p. 312

¹⁷⁵ Ibn Ata Allah, La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Op. Cit., p. 88

¹⁷⁶ Ibid., p. 88

ascetas, vemos que esta carga se desborda sin control y toma la forma de estados de alteración proyectados, a veces espectaculares.¹⁷⁷

Para ello, la frecuencia del *dhikr* depende de cada discípulo que debe aprender a domesticar su propia afectividad. Es guiado hacia la Vía de lo Profundo (*tarika*) por las indicaciones dadas por su maestro.

*"Si el discípulo tiene alguna madurez de espíritu, si es equilibrado, si tiene el pie firme y una fuerte constitución, se le permite invocar con frecuencia. Si es perturbado, débil, de un temperamento acalorado, se le debe llevar con dulzura y se le asigna una letanía común basada en lo anterior, hasta que ésta se imponga al alma y que la fuerza afluya hacia él poco a poco. Llegado a este punto, podrá invocar con frecuencia, ya que se habrá unido a las filas de los sólidos."*¹⁷⁸

Como nuestras emociones son cambiantes, el *dhikr* toma diferentes colores según el momento y la internalización de este pedido, que será más o menos profundo según el grado de necesidad.

*"Después está el recuerdo que incluye una súplica... Esta última tiene un efecto mucho mayor sobre el corazón del novicio que una invocación sin pedido, porque aquél que procede a una súplica siente su corazón próximo de aquél a quien suplica."*¹⁷⁹

- El *Dhikr* como refugio

La invocación, cuando comienza a tener una cierta profundidad es también un refugio. Protege al discípulo de situaciones difíciles, disipa los temores y las preocupaciones.

*"Cuando la invocación entra en el corazón y toma posesión de él, si el diablo se aproxima, debe prosternarse sobre su vientre como un hombre. Los demonios, postrados, entonces se reúnen alrededor del corazón y se preguntan: "¿Qué es lo que pasó?" Algunos de ellos responden: "Es la intimidad con Dios la que lo ha aturdido"."*¹⁸⁰

"Para el corazón del novicio, el recuerdo de Dios es la espada con la que lucha con el enemigo y rechaza la aflicción. En efecto, cuando la adversidad viene a confundir

¹⁷⁷ Estos casos de conciencia perturbada se producen por "el desplazamiento del yo hacia la periferia mientras cae la reversibilidad y el estado se hace más alterado" Apuntes de Psicología, Op. Cit., p. 323

¹⁷⁸ Ibn Ata Allah, La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Op. Cit., pp. 122-123

¹⁷⁹ Ibid., p. 46

¹⁸⁰ Ibid., p. 73

al servidor, si ocupa su corazón con Dios, todo lo que le disgusta, le huye inmediatamente".¹⁸¹

"Invocación... erradica la ansiedad y la tristeza del corazón, llama a la alegría y el bienestar... (...)

La invocación fortalece el corazón y el cuerpo, pone orden en los asuntos internos y externos, alegra el corazón e ilumina la cara haciéndola radiante.

La invocación crea la conciencia que lleva al estado de la virtud espiritual en la que el servidor adora."¹⁸²

- Los nombres más bellos de Dios

Un hadiz de Mahoma citado por Boukhari dice: *"Ciertamente Dios tiene 99 nombres, cien menos uno."*¹⁸³ Cada uno de estos nombres es un atributo del Creador. El valor del nombre en el monoteísmo semita remite a la esencia de Dios, que contiene un misterio que puede ser develado por la repetición y es en este sentido, un apoyo místico.

Numerosos místicos han pasado su vida buscando el más grande nombre de Dios. Existen numerosos tratados sobre el tema, algunos dedicados a un solo nombre de Alá. Hallaj en su *Diwan* escribió varios poemas cabalísticos que abordan el Nombre esencial de Dios y el alfabeto místico.

*"Hay un Nombre de Dios asociado a los seres que vagan buscándolo,
Y gracias al cual aprenden uno de sus significados místicos.
Los seres humanos no pueden alcanzar a Dios más que a través de este Nombre.
Hasta que Él se impone como la causa directa de su aparición."*¹⁸⁴

*"En mi corazón reside una cosa que te pertenece y un Nombre tuyo
Del cual ni la luz ni las tinieblas podrán jamás apoderarse."*¹⁸⁵

¹⁸¹ Ibid. p. 73

¹⁸² Ibid., p. 85

¹⁸³ De acuerdo con Bagdadi *"Dios tiene en realidad en cuanto al sentido, cien nombres, porque cien representa el número perfecto. Pero sobre esos cien, hay uno que es el nombre superior, que Él tiene oculto, que Él se reserva. Es por eso que los hombres no conocen más que 99"*. Les noms divins en Islam (Los nombres divinos en el Islam), Daniel Gilmoret, Editions du Cerf, París, 1988, p. 53

¹⁸⁴ Le Message de Hallaj, l'alphabet mystique (El mensaje de Hallaj, el alfabeto místico), Op.Cit., p. 187

¹⁸⁵ Ibid., p.183

La invocación de uno u otro Nombre produce distintos efectos en el sufí. Así, el Maestro va indicando un nombre u otro para que el principiante avance en su camino de acuerdo a sus propias necesidades. Algunos nombres son adecuados para los principiantes, otros sólo para aquellos que están más avanzados porque requieren ciertas condiciones por parte del principiante. También hay Nombres que son más recomendados para los retiros espirituales.

*"Tienes que saber que los más bellos nombre de Dios son un remedio para los males del corazón y para las enfermedades de aquellos que caminan hacia la divina presencia del Conocedor del Mundo Invisible. No se debe administrar cualquier remedio para curar una enfermedad. Para cada una es apropiado un Nombre preciso. Por ejemplo, "Aquél que da" es benéfico para una enfermedad particular del Corazón. Un Nombre que no conviene a esa situación no es entonces prescrito, y de ese modo se opera."*¹⁸⁶

La invocación de estos nombres produce entonces una transformación gradual de la persona. Ellos producen una suerte de purificación del corazón transformando los contenidos problemáticos (duda, temor al fracaso, distracción, confusión mental, desequilibrio, torpeza, dificultad en desprenderse de las preocupaciones materiales de este mundo...).

Citemos algunos ejemplos:

*"Su Nombre – ¡Exaltado Sea! - "El Guía". Es saludable durante el retiro Espiritual. Es benéfico en el combate contra la dispersión y la distracción, y la elimina. A aquél que busca la ayuda de Dios, pero no ve venir los signos visibles de su asistencia, hay que hacerle saber que lo que se le reclama es un pedido continuo de Su socorro."*¹⁸⁷

*"Su Nombre - ¡Exaltado Sea! - "El Indulgente" es apropiado para la invocación de personas comunes, ya que las mejora. Sin embargo, su invocación no es la preocupación de los viajeros del camino de Dios, ya que el recuerdo de los pecados está implícito. La invocación de los iniciados no contiene ni el recuerdo de los pecados, ni el recuerdo de las buenas obras. Sin embargo, cuando las personas comunes invocan con este nombre mejora su estado espiritual."*¹⁸⁸

¹⁸⁶ La clave para la realización espiritual y la iluminación de las almas, Sobre los beneficios de las invocaciones utilizadas por los principiantes caminando por la Vía (Los Nombres Más Bellos de Dios), Op. Cit., p. 93

¹⁸⁷ Ibid., p.94

¹⁸⁸ Ibid., p.94

*"Su Nombre - ¡Exaltado Sea! - "El Nutriente". Invocar este nombre ayuda a desembarazarse de las inquietudes ocasionadas por las tareas de ganarse la vida y otorga confianza en Dios."*¹⁸⁹

En un primer nivel, los Nombres de Dios parecen permitir simples cambios psicológicos y la integración progresiva de los contenidos de conciencia. Pero no tienen el mismo impacto en un principiante que en un discípulo avanzado en el camino, y en otro nivel, despiertan significados profundos.

*"Su Nombre - ¡Exaltado Sea! - "El Heredero". Se readecua a los gnósticos y los atrae hacia la extinción absoluta en Dios. Es la estación terminal del camino."*¹⁹⁰

*La regla es la siguiente: cualquiera que utilice una invocación y esta invocación esté dotada de un significado inteligible, la influencia de este significado se pega a su corazón, seguida por el de todas sus significaciones corolarias, y eso hasta que el invocador sea caracterizado por estas cualidades."*¹⁹¹

Según nuestra interpretación los Más Bellos Nombres de Dios son en realidad traducciones de lo Profundo y es por eso que pueden despertar significados profundos y ser puertas de entrada hacia los espacios sagrados. Por ejemplo, "Bondad Infinita" (*al Rahman*¹⁹²) fue uno de los nombres de Dios preferidos del profeta Mahoma. Ese nombre es claramente una traducción de lo Profundo. Dado que el yo está suspendido durante la entrada en lo Profundo, no hay ninguna imagen. Pero cuando el yo toma de nuevo su lugar, las reminiscencias se traducen en imágenes. Estos Nombres son entonces la traducción de formas no-representables, significados tan profundos que transforman la vida definitivamente.

Cuando un discípulo invoca uno de estos nombres, a partir de una necesidad profunda, él carga un Propósito, él define el "lugar" adonde quiere ir, para revelar su significado más profundo. *"El Propósito trabaja en el campo del sentido trascendente de la vida, corresponde a las aspiraciones más profundas, es algo que va más allá del tiempo y del espacio y se le reconoce por la conmoción que produce. Se configura a lo largo del tiempo."*¹⁹³

¹⁸⁹ Ibid., p.96

¹⁹⁰ Ibid., p.100

¹⁹¹ Ibid., p. 93

¹⁹² «Abd al Rahman» significa «siervo de la infinita bondad»

¹⁹³ La Disciplina Energética, en las cuatro Disciplinas, Op.Cit.

La carga de este Propósito se acumula cada vez más por la repetición sentida, hasta que una vez producida la suspensión del yo, el practicante puede ser impulsado por este Propósito hacia lo Profundo. Sabiendo que los Nombres son vistos como distintos atributos de Dios, que los contiene todos, entendemos que en definitiva: es el Propósito de fundirse en Dios el que toma cada vez más fuerza. El Más Bello Nombre de Dios.

- Las diferentes profundidades del *dhikr*

Para dar una primera idea de la técnica del *dhikr* damos las descripciones dadas por Al-Ghazali en *La revivificación de las ciencias de la religión*:

*"Después de haberse sentado en la soledad, él (Sufí) no deja de decir oralmente Dios 'Alá, Alá', continuamente, y con la presencia del corazón. Esto hasta que llega a un estado en el cual abandona el movimiento de la lengua, y ve la palabra como vertiéndose sobre la lengua. Después se llega al punto de borrar la huella de la palabra sobre la lengua, y encuentra su corazón continuamente aplicado en el dhikr, persevera asiduamente hasta que llega a borrar de su corazón la imagen de la locución, de las letras y de la forma de la palabra, y que el sentido de la palabra permanece sólo en su corazón, presente en él, como junto a él, sin abandonarle. Está en su poder llegar a este límite, y hacer durar este estado rechazando las tentaciones; por lo contrario, no está en su poder atraer hacia él la Misericordia del Altísimo."*¹⁹⁴

"La invocación es una realidad interior en la cual el Invocado toma posesión del corazón, en tanto que el invocante es borrado y desaparece. Ella posee, sin embargo, tres cortezas, una de ellas más próxima del núcleo que las otras.

La primera capa representa al dhikr solamente efectuado por la lengua. El aspirante invoca continuamente con su lengua, esforzándose en hacerse presente por el corazón, ya que éste debe consentir en hacerse presente por la invocación. Si se lo abandonara a su verdadera naturaleza, erraría por los valles del pensamiento hasta que se volviera a juntar con el corazón. La luz del corazón consumiría entonces las pasiones así como los malos espíritus. Su propia invocación tomaría el paso y la de la lengua se debilitaría, el cuerpo y el alma se llenarían de luz y el corazón sería purificado de toda otra cosa que Dios...

*El corazón se convierte entonces en el receptáculo para las inspiraciones y un espejo pulido, capaz de reflejar las revelaciones divinas y las percepciones gnósticas"*¹⁹⁵

¹⁹⁴ Mystique musulmane, Sûfisme et Kalâm (Misticismo islámico, Sufismo y Kalâm), Op. Cit., p. 277

¹⁹⁵ La clave para la realización espiritual y la iluminación de las almas, Op. Cit., p. 214

El imán al-Ghazali, dice que: *"el dhikr en realidad es la progresión de la posesión del corazón por el Invocado, mientras que el propio dhikr se borra y desaparece (...).*

El dhikr tiene tres cortezas que van acercándose al núcleo, el núcleo está detrás de ellas, y las cortezas no tienen otro mérito que conducir a él. La corteza exterior no es más que el dhikr de la lengua."¹⁹⁶

Vemos a través de esta descripción que la primera capa del *dhikr* es la repetición en voz alta (con la lengua) del nombre divino. Esta capa del *dhikr* de la lengua admite ella misma diferentes grados que llevan al *dhikr* del corazón. Es la concentración de la atención en la invocación lo que permite parar las divagaciones mecánicas de la conciencia. El registro de la presencia de lo divino se refleja en el corazón por la emoción y poco a poco la atención baja hacia el corazón. Ghazali habla del descenso del cerebro al corazón.

"Hay diferentes grados de profundidad, la primera corteza es el dhikr de aquél que experimenta sin practicar la presencia de Dios. La segunda es la del que reza con su lengua y se aplica a la presencia del corazón. La tercera es el dhikr de quien practica continuamente la presencia, sin esfuerzo, de manera que su corazón se asocia con la lengua."¹⁹⁷

Ghazali no menciona la respiración en su descripción, pero la repetición del nombre divino asociada al ritmo respiratorio es sin embargo una característica antigua.¹⁹⁸. Bistami habría dicho: *"Para los gnósticos, la devoción consiste en la atención a la respiración"*¹⁹⁹. Shibli habría dicho de él: *"El sufismo es el control de las facultades de la atención sobre la respiración."*²⁰⁰

- Las profundidades del corazón

Para los sufíes, como para otros místicos en general, el corazón no es considerado como un órgano carnal, sino como el centro del alma. Según el Corán, el corazón es el *istmo* entre los dos mares que representan el Cielo y la Tierra. Es el Centro que permite el pasaje hacia los espacios sagrados. Un hadiz dice: *"Mi tierra no Me puede contener*

¹⁹⁶ Misticismo islámico, Experiencia interior del dhikr, Op. Cit., p. 214

¹⁹⁷ Ibid., p. 214

¹⁹⁸ Probablemente hubo una influencia de los cristianos ortodoxos y del yoga de la India. La técnica de *dhikr* se ha visto enriquecida por el contacto con los círculos de los practicantes de yoga para llegar a ser muy complejo. El Yoga Sutra de Patanjali fue traducido al árabe por Al-Biruni en el siglo XI. Véase Lexique technique de la mystique musulmane (Glosario Técnico del misticismo islámico), Op. Cit., pp. 81-98).

¹⁹⁹ Attar citado en The Sufi Orders in Islam (las órdenes sufíes en el Islam), Op.Cit., p. 195.

²⁰⁰ Ibid., p. 195

ni lo puede Mi cielo, pero el corazón de Mi esclavo creyente puede contenerme.". Hallaj dijo en un poema: *"He visto a mi Señor con el ojo del Corazón"*. El corazón es el umbral donde hay que fijar la atención, la puerta de entrada hacia lo profundo.

*"El corazón del creyente es como la imagen de una casa con dos puertas: una se abre sobre este mundo y la otra hacia el más allá."*²⁰¹

*"De este modo Dios abrió una puerta (en la casa del corazón) conducente al jardín de Su misericordia (...). Entonces él cerró la puerta para evitar que (el corazón del creyente) fuera dañado y guardó la llave y no la confió a ninguna de Sus criaturas, ni siquiera a (los ángeles) Gabriel, Miguel... Entonces el Señor dijo: "Este es Mi Tesoro sobre mi tierra, el lugar de Mi mirada y la mención de Mi Tawhid (Proclamación de Mi unidad). Yo soy el que habita en este refugio."*²⁰²

Tirmidhi y Al-Nuri han traducido con imágenes la inmersión progresiva en el corazón bajo la forma de una progresión hacia el centro de un castillo.²⁰³ Al Nûri lo describe como comprendiendo a varias moradas que son como círculos concéntricos en el centro de las cuales está la unidad divina donde se coloca el árbol de la gnosis que se extiende hasta el cielo bajo el trono de Dios.

Tirmidhi y él distinguieron cuatro corazones: el pecho (*sadr*), el corazón (*qalb*), el corazón profundo (*fu'ád*), el corazón oculto (*lubb*).²⁰⁴

Para realizar la fusión con Dios, el creyente debe ser capaz de franquear las distintas moradas (estaciones del corazón), hasta llegar al centro (la Unidad Divina). Tirmidhi describe ampliamente en su obra la lucha entre las pasiones y los deseos del alma (*nafs*) que se multiplican a sí mismos y el corazón que desea pureza y unidad.

"En efecto, el corazón del hombre es tentado por este mundo, encadenado por el poder de las pasiones, intoxicado y alejado del más allá y vuelto constantemente

²⁰¹ Abu-I-Hasan al-Nûri de Bagdad, *Moradas de los corazones*, traducción del árabe de Luce López-Baralt, Editorial Trotta - Fuegos de Oriente, Madrid, 1999, p. 96

²⁰² Ibid., p. 85

²⁰³ Se volverá a encontrar esta imagen retomada y ampliamente desarrollada en Ruzbehan de Shiraz, en *Le Jasmin des fidèles d'Amour*. Será retomada varios siglos más tarde por Teresa de Ávila en *El castillo del alma*. Véase el estudio sobre el tema de Luce López-Baralt, en *Moradas de los corazones*, *Ibid* y Teresa de Jesús -. *Experiencia Mística y procedimientos*, Juan Espinosa, Centro de Estudios, Parque Toledo, 2011, pp 5-7, www.parquetoledo.org que menciona la influencia de *La Escalera* de Jean Climaque y la mística hebrea.

²⁰⁴ Las traducciones de estas palabras desde el árabe varían de acuerdo con los libros y los traductores, así que hemos puesto las palabras en árabe entre paréntesis. Esto se aplica a otras palabras del léxico del misticismo sufí en este estudio.

perplejo ante Dios el Altísimo. La certeza no tomará lugar en él, ya que el contenido de su corazón tiende hacia lo que es "otra cosa que Dios", por consecuencia la tendencia hacia Dios, el Altísimo, no tendrá lugar."²⁰⁵

Mahoma dijo: *"Existe para cada cosa un barniz que quita el óxido y el barniz del corazón es la invocación de Allah."*

*"La invocación es una cosa poderosa, actúa haciendo sonar címbalos y trompetas, ya que la invocación se levanta contra todo lo que no es la verdad. Instalándose en un lugar, busca activamente expulsar su opuesto."*²⁰⁶

Una vez superadas sus distintas estaciones, Tirmidhi dice que no hay límite a la profundidad del corazón: *"Sabed que no hay límite a la profundidad de los mares del corazón y no hay fin a sus numerosos ríos."*²⁰⁷

- El dhikr con la Shahâdah "No hay otra divinidad sino Dios"

A medida que el principiante se concentra en esta invocación ("No hay otra divinidad sino Dios"), las divagaciones y las distracciones desaparecen. La carga afectiva deja poco a poco las imágenes mundanas para conectarse con lo divino. El plexo cardíaco se carga y la atención se centra en el corazón, reforzado por la respiración y el ritmo de la repetición.

*"Las reglas de conducta que acompañan a la invocación son: ser sincero, perfumar el lugar de la invocación con una fragancia para los Ángeles y los djinns, sentarse con las piernas cruzadas hacia la Qibla. Es conveniente tener las palmas de las manos sobre los muslos, cerrar los ojos y dirigir el rostro hacia adelante."*²⁰⁸

Se aconseja al principiante pedir la intercesión de Mahoma o de pedir con su corazón la inspiración de su maestro.

"El novicio deberá invocar con una fuerza constante y una veneración respetuosa. Él elevará "No hay otra divinidad sino Dios" (la ilaha illa Allah)

²⁰⁵ Palabras del Imam Fahu-d-Din citado en La clave para la realización espiritual y la iluminación de las almas, Op.Cit., p. 168.

²⁰⁶ Ibid., p. 49

²⁰⁷ Extracto de Al-Bayan Farq (*The Elucidation of the Differences Between the Chest, the Heart, the Inner Heart, and the Intellect*) de Tirmidhi citado por Natalie A.Pavlis en «An Early Sufi Concept of Qalb: Hakim al-Tirmidhi's Map of the heart - tesis presentada en el Instituto de Estudios Islámicos McGill de la Universidad, de Montreal, junio de 2001.

²⁰⁸ La clave para la realización espiritual y la iluminación del alma, el respeto a las reglas de conducta invocación, Op.Cit., p. 79

*.... Diciendo no hay otra divinidad (la ilaha), su intención debe ser la de rechazar de su corazón "lo que es distinto de Dios". Por la afirmación, "sólo Dios" (illa Allah) la intención debe ser la de unir esta fórmula al corazón físico, de forma cónica, para así fijar illa Allah firmemente en el corazón y que illa Allah fluya y se extienda por todos los miembros del cuerpo, permaneciendo el significado de la invocación presente en el corazón en todo momento."*²⁰⁹

El primer nivel de la invocación es aquél para el cual en cada uno de los "*la ilaha illa Allah*" (no hay divinidad sino Dios), se expulsa del corazón lo que no sea Dios.

Algunos maestros sugieren ampliar la vocal *a* en *La ilaha* (no hay divinidad) para ver todos los contrarios y los opuestos y expulsarlos. Otros dicen por el contrario, que no hay que hacerlo para no morir entre la pronunciación de *La ilaha* (no hay otra divinidad) y *illa Allah* (solo Dios). Algunos maestros sugieren espirar en el momento de *La ilaha* para expulsar lo que no es Dios e inspirar lentamente en el momento del *la illa Allah* para absorber a Dios en lo más profundo de su corazón.

En esta declaración, hay negación (*nafy*) de toda divinidad y afirmación de (*itbat*) la divinidad de Dios el Altísimo. Los problemas, inquietudes y deseos que parecen más importantes, son descartados porque son otro que Dios, y la atención se fija en la afirmación *illa Allah* que resuena en el fondo del corazón.

*"Quienquiera que llene su corazón de forma sensorial, incluso si pronunciara la fórmula mil veces no comprendería más que ocasionalmente su sentido en su corazón. Pero si él vaciara su corazón "de cualquier otra cosa que Dios", y dijera: "Allah" una vez, encontraría una felicidad que su corazón no podría describir."*²¹⁰

Hay personas que eligen repetir "*la ilaha illa Allah*" de principio al final, otros empiezan con "*la ilaha illa Allah*", y se limita simplemente a *Allah*, al final. Si la invocación del practicante es pura, sin distracción, la negación se vuelve inútil.

*"Aquél que dice que "No hay divinidad sino Dios" está, en efecto ocupado por lo que es distinto de la verdad, mientras que aquél que dice "Allah" está realmente ocupado de La verdad misma."*²¹¹

²⁰⁹ Ibid., p. 79

²¹⁰ Ibid., p. 80

²¹¹ Se reporta que, as-Siblî fue interrogado por un hombre: "¿Por qué dices tú *Allah* y no *la ilaha illa Allah*? As-Siblî respondió entonces: Porque Abu Bakr dio todo lo que él poseía, al punto que no le quedaba ni una sola cosa. Después él se desvistió delante del Profeta. El Enviado de Dios le preguntó entonces: ¿Qué dejaste para tu familia? Él respondió, "Allah". Del mismo modo, yo digo Allah. Luego el Hombre dijo: ¡Quiero una explicación más elevada! Entonces As-Siblî dijo: tengo vergüenza de

*"Esta negación de "todo lo otro (que Dios)" en realidad proviene de la preocupación del corazón por estos "otros". Esto es imposible para la persona absorta por la luz de la Unidad Divina."*²¹²

En este momento, el invocante repite solamente "Allah, Allah" que es llamada la invocación "única" debido a que el invocador contempla la majestad y la sublimidad de Dios mientras él se apaga.

Hay otras personas que eligen desde el principio invocar directamente "Allah, Allah", y otras pronuncian "Huwa" ("Él"). Para los esotéricos "Huwa" es la estación última de la realización.²¹³

*"Ellos lo invocan a fin de apagarse en las realidades de la proximidad de Dios, con el fin de que la Verdad (Dios) tome posesión de su ser más profundo."*²¹⁴

- La suspensión del Yo por el dhikr

Hemos visto antes que el primer nivel de la invocación es aquel de la lengua. La invocación se hace en voz alta, mientras el practicante está solo se recomienda no elevar mucho la voz. Entonces la invocación baja al corazón por la respiración, por su ritmo y por el sentimiento afectivo creciente. Ella está entonces más y más interiorizada, "íntima". Las divagaciones y residuos mentales se desvanecen poco a poco, con la atención centrada exclusivamente en la invocación del corazón. El invocante entra entonces en un espacio de sensaciones cenestésicas sin imágenes.²¹⁵ La invocación entonces puede pararse y dar paso a un silencio profundo hasta la suspensión del yo.

mentar la negación en su presencia, mientras que todo es su luz." El Hombre dijo: ¡Quiero una explicación más elevada! As-Siblí respondió, tengo miedo de morir durante la negación de la expresión antes de llegar a la afirmación. El Hombre dijo entonces: ¡Quiero una explicación más elevada! Entonces as-Siblí dijo, Dios el muy Alto dijo a Su Profeta: "Di 'Allah' y déjalos divertirse en discusiones vanas". El hombre se levantó entonces gritando estridentemente. As-Sibli dijo «Allah». —él gritó de nuevo, y as-Sibli dijo: "Allah", y luego el hombre gritó por tercera vez y murió, que Dios el Altísimo tenga piedad de él! Los miembros de su familia vinieron y tomaron a as-Sibli, acusándolo de asesinato. Lo llevaron donde el califa luego de pedir permiso para entrar, lo acusaron delante él. El Califa le preguntó a As-Siblí, "¿Qué respondes tú? El respondió: un alma estaba nostálgica, entonces se lamentó y aspiró, después gritó, luego fue convocada, luego oyó, después aprendió, después respondió. ¿Cuál es mi crimen?" El califa dijo: "¡Suéltelo!" Ibid., p. 109.

²¹² Ibid., pp. 110-111

²¹³ Le preguntaron a un loco de Dios: «¿Cuál es tu nombre?» Él dijo, «Huwa». «¿De dónde vienes tú?» Él dijo: «Huwa». Cada vez que se le preguntaba algo, él respondía: «Huwa». Entonces alguien le dijo: «¿Puede ser que quieras a Dios!», el loco de Dios gritó con mucha fuerza y murió. Ibid. p. 112

²¹⁴ Ibid., p. 112

²¹⁵ Se tratan de sensaciones cenestésicas que no son traducidas en imágenes, de sensaciones puras.

"Una vez que el Invocado toma posesión del corazón y que la invocación se borra y desaparece, el invocador no debe prestar más atención al recuerdo o a su corazón. Si lo hiciera así, se volverían entonces un velo, que lo distraería.

*He aquí la extinción o anulación del yo: que el hombre sea aniquilado de sí mismo. Éste entonces no debe sentir nada en los miembros de su cuerpo o lo que sea exterior a él mismo o cualquier fenómeno interior. Él está, por el contrario, inconsciente de todo ello y todo desaparece a sus ojos mientras él va, primero hacia su Señor, y luego nuevamente vuelve a él mismo. Si aquél que invoca se diera cuenta de su estado, mientras él está completamente aniquilado de sí mismo, se trataría de una imperfección, una opacidad. Ya que la perfección debe ser borrada de sí misma y del estado de extinción. Es entonces la extinción del estado de extinción, el objetivo de la extinción."*²¹⁶

- La Entrada a lo Profundo

*"La suspensión es el comienzo del camino: Se trata del viaje hacia Dios, el Altísimo. La guía llega después. Hay que entender por guía aquí la de Dios, así como la describe el amigo de Dios, Abraham: "Yo parto hacia mi Señor y Él me guiará."*²¹⁷

Esta descripción se refiere a la introyección, al momento en que, tras la suspensión del yo, el Propósito de fusión con lo divino con suficiente carga emocional opera por copresencia, toma las riendas y lleva hacia lo Profundo. No hay más yo porque está suspendido (extinguido), queda sólo el Propósito (guía de Dios), que permite penetrar en los espacios sagrados, en lo Profundo (Dios).

*"Esta absorción total raramente permanece y perdura . Si el invocador hace prueba de perseverancia, se convertirá en un hábito profundamente arraigado y una estación permanente por la cual él podrá subir hasta los cielos más altos."*²¹⁸

*"La señal de que la invocación llega a lo más profundo de Sí es la ausencia de invocación, de invocador así como de Invocado."*²¹⁹

²¹⁶ Ibid., p. 50

²¹⁷ Ibid., p. 51

²¹⁸ Ibid., p. 51

²¹⁹ Ibid., p. 52

- Síntesis de la práctica del *dhikr*

*"Su comienzo se hace sólo únicamente por la lengua. Luego viene la invocación del corazón, mediante un esfuerzo. En seguida viene la invocación del corazón de una manera natural. Después viene la posesión del corazón de una manera natural. Después de esto viene la posesión del corazón por el Invocado y el borrado del invocador."*²²⁰

- Evolución del *dhikr*

A lo largo de su evolución posterior, el *dhikr* tomará dos vías distintas. La primera es de un tecnicismo muy elaborado. El *dhikr* toma en cuenta los centros sutiles del cuerpo y se elabora una jerarquía de los estados espirituales en base a visiones de colores. En el siglo XIV, con la confraternidad naqchabandie llega a la cima de su complejidad y termina por reemplazar a todas las otras técnicas.²²¹

La segunda vía es la de la desacralización del *dhikr*. A partir del siglo IX comienza a aparecer la práctica del *dhikr* colectivo, llamada a veces el *dhikr* vulgar. Esta práctica combinada con movimientos del cuerpo y orquestada por un director de ceremonia, que acelera el ritmo de la repetición, y en consecuencia la respiración y el ritmo cardíaco de los practicantes, permite la entrada en trance. Se trata, claramente, de estados alterados de conciencia, pero son crepusculares. El operador no tiene control de lo que le pasa y, aparte de lo espectacular del trance obtenido a veces por la acción mecánica, no hay entrada hacia los espacios sagrados. Una última trampa del *dhikr* que mencionan los místicos es el apego al *dhikr* en sí mismo, una dependencia del *dhikr* por sí mismo perdiendo de vista el propio Propósito, convirtiéndose el medio en fin.

²²⁰ Ibid., p. 51

²²¹ Puede encontrarse una descripción detallada del *dhikr* naqchbandie en el Apéndice de la *Petite Philocalie de la Prière du coeur* de Jean Gouillard. Ed. Point Sagesse, pp.234-248. Descripciones del *dhikr* de las cofradías Shadhili, Rahmâniyya, Hamaylî se pueden encontrar en *Mystique musulmane*, Op.Cit., pp. 201-212.

- **La audición espiritual (samâ)**

El *samâ*, concierto espiritual o audición espiritual es una práctica que no fue aprobada por los doctores de la Ley que veían en ella un resurgimiento de prácticas paganas²²². Pero finalmente están obligados a tolerarlo frente al éxito popular. Ciertamente inspirados por prácticas religiosas más antiguas²²³ los sufíes se dieron cuenta rápidamente de la fuerza de la música cuando era acompañada de palabras simbólicas y de movimientos rítmicos. Pero ellos mismos están divididos porque es una práctica que puede fácilmente desviar y tratan de encuadrarla. Mas tarde el *samâ* será practicado normalmente hasta transformarse en una practica central en ciertas confraternidades, siendo la mas conocida la de los derviches giradores (*Mevlevi*). En otras confraternidades, el *samâ* no será practicado, incluso será desaconsejado.

En la tradición musulmana, la audición tiene una importancia muy grande.

Según Hujwirî: *“Dios ha enviado sus mensajeros con pruebas verídicas, pero creer en Sus mensajeros no es obligatorio antes que la obligación de conocer a Dios sea probada por medio de la audición. Es entonces la audición la que hace obligatoria a la religión y es por esta razón que los suníes (adeptos de la Tradición) consideran el oído como superior a la vista en el campo de la obligación religiosa.”*²²⁴

La audición de los versículos del Corán, por ejemplo, es una práctica corriente.

Se dice que el Profeta dijo a Ibn Mas'ûd: *“Recítame el Corán.”* Ibn Mas'ûd dijo: *“¿Lo recitaré a ti a quien ha sido revelado?”* El Profeta respondió: *“Yo deseo escucharlo de otra persona.”* Esto, según Hujwirî, es una prueba de que el estado de auditor es más perfecto que el de lector.²²⁵

Abû Said al-Kharraz menciona tres maneras de escuchar el Corán: como si se escuchara de la boca del Profeta, como si Gabriel lo leyese al Profeta o como si se

²²² El uso de la música ha sido objeto de una larga controversia en el mundo musulmán en cuanto a saber si es lícita o no. Para los oponentes al uso de la música, ésta tiene un origen diabólico y despierta los deseos carnales. Ibn Al-Jawzi en *Talbis Iblis* (Las trampas de Satán) dice: “la música es el encanto embrujador de la fornicación”, Ed. Sabil, 2005, p. 300. Respecto de esta controversia leer *Tracts on listening to Music* de James Robson, The Royal Asiatic Society, London, 1938.

²²³ La música estaba íntimamente ligada a los ritos religiosos zoroástricos.

²²⁴ Hujwirî, *Somme spirituelle*, Editions Sindbad, Collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1988, pp. 444-445.

²²⁵ Ibid., p. 447.

escuchase a Dios leyéndolo. En este último caso, el auditor se vuelve ausente de sí mismo.²²⁶

Las virtudes de la voz son también ilustradas por la historia de David, a quien Dios dio una voz tan bella que las aguas paraban de correr, los pájaros caían de los aires y la gente no comía más y se dejaba morir de hambre con sus niños. Muchos relatos circulan en el mundo musulmán sobre estas virtudes de la voz.²²⁷

Hay un mito que relata el primer *samâ*. Este habría sido hecho por ángeles:

*“El samâ apareció por la primera vez el día en que el espíritu de Adán no quería entrar en su cuerpo. Dios muy-Alto ordenó a los ángeles [o a Gabriel asistido por otros ángeles] que estaban reunidos alrededor de Su Trono que fueran todos a la cabecera de Adán y le cantaran diciendo: “¡Entra en el cuerpo!” Llegaron todos y las alabanzas de Dios hicieron aparecer en ellos un estado místico. Ellos giraban así y nadie supo como, bajo la orden de Dios Muy Alto, el espíritu de Adán entró en su cuerpo.”*²²⁸

La audición espiritual también incluye a la poesía. La poesía es una gran tradición en la lengua árabe. Las poesías profanas eróticas o bachicas son utilizadas por ciertos místicos para traducir la conmoción potente que les hace sentir el amor divino y toda la embriaguez que ellos sienten.

“La abracé, y mi alma, después de esto, todavía la deseaba. ¿Y sin embargo, que acerca mas que el abrazo? – Y yo besé su boca para apagar mi sed, pero lo que ella disfrutaba no hizo más que inflamar mi sed. – Pero la quemazón en mi del amor

²²⁶ Kitab Al-Lûma, Op.cit., p. 22-23.

²²⁷ Ihrâhîm Khawwâs cuenta: «Un día, llegué a una tribu árabe y estuve en la morada hospitalaria de uno de sus jefes. Vi a un Negro acostado, encadenado y con esposas, al calor del sol. Experimenté piedad por él y resolví interceder en su favor ante el jefe. (...) El jefe (me dijo): escucha cual fue su ofensa y en seguida retírale sus cadenas... Este esclavo lleva los camellos cantando y tiene una linda voz. Yo lo envié con algunos camellos a mis propiedades para que me trajera trigo. Él colocó una doble carga sobre cada camello y cantaba tan bien sobre el camino que los camellos corrían a toda velocidad. Volvieron aquí después de poco tiempo y después de descargarlos, se murieron. Oh! príncipe, dije yo asombrado, un noble tal que tu no habla falsamente pero quisiera tener una prueba de esta historia.” Mientras que nosotros hablábamos, un cierto número de camellos fueron traídos del desierto hasta los pozos, para que pudiesen beber. El jefe preguntó cuanto tiempo habían estado sin agua y le respondieron: “Tres días.” Entonces le ordenó al esclavo cantar. Los camellos se pusieron tan atentos al canto que ya no quisieron tomar ni un solo trago más de agua; de repente se dieron vuelta, huyeron y se dispersaron en el desierto. El jefe liberó al esclavo y le perdonó por mi.” Somme spirituelle, Op. Cit., p. 452.

²²⁸ Artículo de Jean During, publicación del CNRS, Paris, 1994

es tal que mis labios, aspirando, no pudieron curarla. – ¡Ah! ¡La fiebre de mi corazón no puede ser detenida, si nuestras dos almas no están amalgamadas!” ²²⁹

Los poemas son a veces solamente recitados, cantados o acompañados por el tambor (*daf*), la flauta (*ney*), las palmas o la danza.

Pero el *samâ* probablemente comenzó solo con la poesía recitada, después cantada. El califa Al-Mansour había prohibido la música pero al final del siglo VIII, a pesar de las resistencias de los jefes religiosos, fue autorizada por el califa Haroun Al Rachid y los instrumentos se agregaron poco a poco al *samâ*. Según el estudio de los tratados de música que abundan en referencia a la música de la época sasánida, tenemos la casi certeza de que la música del Islam tiene por origen la música persa. Durante el imperio sasánida, los músicos gozaban de un estatus privilegiado y el sistema musical era muy elaborado.²³⁰ Los rituales religiosos de los Zoroastrianos ya eran acompañados por himnos cantados.²³¹

A partir del fin del siglo IX, la música se hace cada vez más presente. La flauta de caña, *ney*, toma un lugar importante porque tiene fuertes connotaciones místicas. Rûmi escribirá mas tarde: “*Escucha la caña (ney), su gemido nos habla de separación. “Desde que me cortaron del juncal, mi soplo hace gemir a los hombres”*”. Las melodías están hechas para tocar el corazón y la voz está al servicio de la poesía. “*La voz del cantante es una referencia a la vida divina que viene de los mas profundos arcanos hasta los niveles de los espíritus, corazones y conciencias.*”²³² Es una música que deja una buena parte a la improvisación y la resonancia es tan directa entre los músicos y los practicantes del *samâ*, que ellos se inspiran mutuamente con el ritmo del tambor. “*El tambor es una referencia de las visitas divinas que bajan a la existencia.*” ²³³

En su Suma espiritual, Hujwirî cuenta la anécdota siguiente:

“Un hombre dice: “yo marchaba en una ruta de montaña con Ibrâhîm Khawwâs, una emoción súbita se apodero de mi corazón y canté: “*Todos los hombres están seguros que estoy enamorado, pero no saben a quien amo. ¡No existe en el hombre belleza que no sea superada en belleza por una voz maravillosa!*” Ibrâhîm

²²⁹ La Pasión de Hallaj, Op.cit., Tome I, p. 392.

²³⁰ Barbod, músico de la corte de Chosroes II (590-628) inventó un sistema musical que comprendía siete estructuras modales, treinta modos derivados y trescientas sesenta melodías que correspondían al numero de días y de meses de un año del calendario sasánida.

²³¹ Heródoto menciona los ritos de los Zoroastrianos acompañados con cantos del imperio persa de los Aqueménidas (550 à 331 a.C.).

²³² La Pasión de Hallaj, Op.cit., p. 99.

²³³ Ibid., p. 98.

*me pidió repetir estos versos, yo lo hice. En éxtasis, el golpeó con el pie el suelo pedregoso. Yo noté que sus pies se hundían en la roca como si fuera cera. Entonces, el se desmayó. Volviendo en sí, me dijo: “Estaba en el paraíso pero tu no lo sabías.”*²³⁴

En esta época, la danza tenía todavía un carácter espontáneo, podía hacerse en cualquier lugar y en cualquier momento bajo la inspiración de un sonido que conmovía al místico. Este transformaba así el mundo en un espacio sagrado donde se reflejaba su impulso de amor. Mas tarde, la danza tomará características cada vez más elaboradas.

- La suspensión del yo por el samâ

Esta tentativa de reconstitución del samâ es una hipótesis, porque aunque tengamos testimonios, sobre todo de Hallâj entrando en éxtasis bailando,²³⁵ no hemos encontrado descripciones precisas del samâ en este periodo de nuestro estudio. Nos hemos inspirado en testimonios más precisos pero un poco posteriores, particularmente de Majd al Dîn, ferviente practicante del samâ.

Como hemos evocado antes, la voz tiene un fuerte impacto emotivo. Su melodía o la de la flauta penetran en el corazón porque los modos musicales utilizados tienen un impacto directo sobre el plexo cardíaco. Las letras de las poesías profanas, muchas veces eróticas, asociadas a los batidos de tambor, pegan en el plexo productor y aumentan el potencial energético.²³⁶ El ritmo en 6/8 es repetitivo y da propiamente la sensación de un giro sin fin. Tiene un impacto sobre el plexo solar que controla la motricidad y empuja a entrar en la danza. Esto tiene una fuerte incidencia sobre la respiración, sobre el ritmo cardíaco y finalmente sobre las emociones. Los movimientos de giro de la danza hacen perder las referencias espaciales exteriores porque la periferia da vuelta sin fin. Esto lleva a buscar un apoyo al interior, en sí-mismo, donde no gira, es decir en el centro de sí-mismo. La combinación de todos estos factores lleva

²³⁴ Somme spirituelle, p. 462-463.

²³⁵ «Yo vi al cheïkh Hosayn al Hallâj, en el momento en que la escucha de un qâri lo había hecho entrar en éxtasis : él danzaba, sus pies levantados del suelo y recitaba : “Cualquiera que haya recibido la confidencia de un secreto, luego lo ha publicado...” Ibn al Sâ’î citado en La Pasión de Hallâj, Tome III, Op.cit., p. 253.

²³⁶ Una anécdota corta ilustra la traducción de los estímulos en el plexo productor. Abdullâh Ansâri cuenta: “Un día, yo me dedicaba al samâ; transportado por la emoción, yo desgarré mis ropas. Saliendo del samâ, me fui a la mezquita. Me encontraba aún en la embriaguez del samâ cuando uno de ellos se acerca y me pregunta: ‘¿Quién era ese joven que estaba contigo durante el samâ? ¿Cómo es eso?’ Le dije yo. El continuó: ‘un joven, que llevaba en la mano un largo tallo de narciso se encontraba contigo durante el samâ. Y cada vez que él acercaba el narciso a tus narices, tu emoción aumentaba y tus fuerzas te abandonaban aún mas.’ Yo le dije entonces: ‘No le diga eso a nadie!’”, historia tomada de Sufi Dance, *La danse Soufie*, traducido por Serge de Beaurecueil, Journal du soufisme, volume IV, Librairie d’Amérique et d’Orient, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 2005.

a dejarse llevar por la embriaguez, sumergirse en sí-mismo y a pasar por un trance donde el yo cotidiano es desplazado.

“La audición despeg a la persona de las cosas externas y la inclina a aceptar las luces interiores y los secretos. Entonces, a menudo el éxtasis aumenta con la audición, su viaje y su vuelo en el mundo de los espíritus se acentúan.”²³⁷

Esta inmersión en sí-mismo es acentuada por la repetición interior e incesante del *dhikr*, y la percepción cada vez más interior de los sonidos.

“El sonido “Huwâ” (Él) es una penetración de lo exterior hacia el interior y está unido con el corazón...”²³⁸

Fijando la atención en el centro, por una percepción cada vez mas interiorizada de los sonidos y de la danza, que continua ejecutándose mecánicamente, el místico, cuyo Propósito de entrar en los espacios sagrados está claramente configurado y que tiene ya un centro interior bastante sólido, puede ir mas allá del trance, silenciar el yo y dejar a su Propósito guiarlo hacia la fusión con lo divino en los espacios de lo Profundo.

“Entonces, el espíritu sigue al cuerpo en movimiento y el cuerpo sigue al espíritu en presencia, luz y alegría (...) y las realidades unidas al espíritu penetran las fuerzas físicas. Entonces, cuando el cuerpo es transportado al nivel del espíritu, se retira el velo y él ve esas realidades y esas verdades súbitamente. Es la estación de la perfección. (...) Incluso habiendo movimiento en el exterior y en el interior, a veces una tranquilidad espiritual y facial aparece entre dos movimientos, lo que conduce a su poseedor a la aniquilación (fanâ) y a la inmortalidad (baqâ)”²³⁹

- Las dificultades del samâ

Se ve rápidamente que una de las trampas del *samâ* es que es fácil contentarse con la embriaguez, entrar en trance sin poder ir más allá perdiendo todo control de las operaciones. Así, muchos maestros advierten de los peligros del *samâ*, que puede ser destructivo, sobre todo para los principiantes.

“Cuando la audición espiritual golpea las orejas, despierta lo que estaba oculto en el fondo de los seres; unos se agitan porque su naturaleza es incapaz de soportar la

²³⁷ Ibid., p. 102.

²³⁸ Ibid., p. 102.

²³⁹ Ibid., p. 103.

realidad espiritual que surge en ellos (wârid), y otros permanecen firmes gracias a la potencia de su estado interior.” ²⁴⁰

Según Hujwirî, “*Se sabe que cada Sufí posee un grado particular en la audición, y los sentimientos que obtiene son proporcionales a ese grado.*”... “*La audición quema o ilumina, disuelve o nutre.*” ²⁴¹

El *samâ* abre dos caminos, uno ascendente y otro descendente. ²⁴²

Shiblî dice: “*la audición es externamente una tentación, e internamente una admonición*” ²⁴³

El *samâ* es una práctica devocional con una fuerte componente energética que moviliza mucha fuerza. El control de lo que sucede se obtiene por el dominio del procedimiento técnico del *samâ* y por la formación progresiva de un centro interno. La dirección está garantizada por un Propósito suficientemente configurado que guía al practicante por su copresencia durante la suspensión del yo.

Esta práctica se popularizó rápidamente. Con el tiempo, ha seguido dos vías diferentes. Por un lado, la técnica ha sido considerablemente afinada incorporando particularmente elementos de Asia Central y de Anatolia, hasta convertirse en un procedimiento extremadamente elaborado, particularmente con Rûmî²⁴⁴. Por otro lado, la práctica se ha desacralizado, se convirtió en un rito externo que orienta al practicante hacia estados crepusculares de trance.²⁴⁵ Esto dio aun mas argumentos a los fervientes opositores del *samâ*, como el legalista Ibn Taymiyya que escribirá mas tarde: “*Les*

²⁴⁰ *Traité de Soufisme, de l'audition spirituelle*, Op.cit., p.459.

²⁴¹ *Somme spirituelle*, Op.cit., p.459.

²⁴² “*Por el camino interno puedes andar oscurecido o luminoso. Atiende a las dos vías que se abren ante ti. Si dejas que tu ser se lance hacia regiones oscuras, tu cuerpo gana la batalla y él domina.*” El Mensaje de Silo, La guía del camino interno.

²⁴³ *Somme spirituelle*, Op.cit., p. 457.

²⁴⁴ Estudiar precisamente la danza mística de los Mevlevis no entra en el contexto de este estudio porque el periodo posterior (siglo XIII) corresponde a un momento histórico diferente, además se trata de otra zona geográfica (Anatolia) y no sería posible estudiarla sin impregnarse de un modo más profundo de la inmensa obra de Rûmî, de aquella no menos colosal de los místicos iraníes del siglo XII, así como de las corrientes místicas de Asia Central.

²⁴⁵ “*Interesa comprender que numerosos estados alterados de conciencia han sido y son logrados, casi siempre, poniendo en marcha mecanismos similares a los descriptos. Desde luego que revestidos de extraños rituales o a veces reforzados por prácticas de agotamiento, desenfreno motriz, repetición y posturas que, en todos los casos, alteran la respiración y distorsionan la sensación general del intracuerpo. (...) Y, por cierto, todos los casos mencionados tienen por signo el no control y el desconocimiento de lo que ocurre. Desconfía de tales manifestaciones y considéralas como simples “trances” por los que han pasado los ignorantes, los experimentadores y aun los “santos”, según cuentan las leyendas.*” El Mensaje de Silo, Experiencia de paz y el pasaje de la fuerza. Op. Cit. pp. 61-62

ocurren efectivamente estados demoníacos durante los cuales los demonios bajan hacia ellos y hablan con sus lenguas, igual que un djinn habla con la lengua de un epiléptico."²⁴⁶

Por esto, numerosos maestros señalan que es una práctica que debe ser encuadrada y reservada a los discípulos avanzados porque supone ser realizada a partir de un nivel interno muy elevado.

Mohammed Al-Ghazali da la explicación siguiente a propósito del samâ:

*"Debe saber que Dios posee un secreto en el corazón del hombre, que está oculto en él como el fuego en el hierro, de manera que, por el choque de la piedra en contacto con el hierro, este fuego secreto se vuelve manifiesto y claro. Del mismo modo, el bello samâ con sus melodías medidas hace surgir esta sustancia (gowhar) del corazón y le hace encontrar algo en él, sin que el sujeto pueda hacer nada. Y esto se da por una analogía que existe entre esta sustancia del hombre y el mundo del alma. Ya que el mundo de lo Alto es un universo de gracia y de belleza, y el principio de la belleza y de la gracia (husn) es el equilibrio (tanasub); así, todo lo que es armónico es el signo que reenvía a la belleza de ese mundo. Más aún, toda belleza, gracia y armonía sentida en este bajo mundo son los frutos de la belleza, de la gracia y de la armonía de aquel mundo. Así, las melodías bellas y medidas presentan un parecido con las maravillas de aquel mundo, pues ellas suscitan un despertar en el corazón y engendran el movimiento, el deseo ardiente (shawq) incluso si el hombre ignora de que se trata."*²⁴⁷

Su descripción denota la influencia de Pitágoras sobre el sufismo. Hace referencia a la armonía celeste, a la dimensión cósmica de la música que refleja el unísono universal de las esferas de los astros y que, por reminiscencias, puede despertar en alma el recuerdo de su origen primero.

Algún tiempo después (en el siglo XII), la belleza del mundo percibida como un espejo de esta armonía divina será el punto central de un místico como Ruzbehan de Shiraz. Él será un ferviente adepto del samâ. "La vía de los fieles de amor alcanza su realización por la escucha divina."²⁴⁸ En su tratado del Espíritu Santo, evoca las mil estaciones que hay que recorrer desde el estado inicial hasta el estado final del samâ.

²⁴⁶ Música y danza según Ibn Taymiyya : el "Livre du samâ et de la danse"" Études musulmanes, J. Vrin, Paris, 1991

²⁴⁷ Extracto de Kimiyâ de Mohammed Al-Ghazali citado por Jean During en Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie, Éditions Albin Michel, Paris, 1988, pp. 47-48

²⁴⁸ Ruzbehan de Shiraz, le traité de l'Esprit Saint, de l'audition mystique (el tratado del Espíritu Santo, de la audición mística), traduit par Stéphane Ruspoli, Éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 218

“Si yo hablara abiertamente del samâ, temo que las grandes orejas abiertas en el mundo tengan que taparse. Porque vuelvo de las ruinas de la aniquilación mística y traigo de allí el secreto de la subsistencia divina.”²⁴⁹

²⁴⁹ Ibid., p. 221.

- **La contemplación de la belleza**

Es una práctica totalmente criticada por los legalistas que la consideran como una herejía; es también criticada por un gran número de sufíes. Antes de describirla, es necesario dar un contexto más amplio, por un lado y particularmente sobre la poesía árabe preislámica, pues de ella nace el amor udrí o “cortés”; y por otro lado sobre la influencia del maniqueísmo, la religión de la Belleza, que serán fuentes de inspiración para los amantes místicos.

- La poesía preislámica

Ya hemos evocado la poesía preislámica en la introducción. En gran parte, es una poesía nómada y el poeta era de alguna manera el portavoz de la tribu o del grupo al cual pertenecía. Él representaba su espíritu. Uno de los temas recurrentes de estos poemas es el amor.²⁵⁰

*“Ella te deja ver, cuando tu la sorprendes, sola
Y protegida de las personas odiosas, (...)
Un seno como un copón, tallado en el marfil, tierno
Y que jamás ninguna palma ha tocado”*

La situación en la cual se encuentra el poeta es frecuentemente la misma. Los dos amantes están reunidos en el mismo campamento en la primavera. Pero la amada pertenece a una tribu diferente de la del poeta y al acercarse el invierno, los amantes tienen que separarse para seguir a sus tribus.

*“¡Ah! Recuerdo de la pasión y del deseo, cuando
He visto en el crepúsculo, su caravana partir.”*

Este recuerdo de la mujer amada es muy poderoso. Probablemente por la ausencia de estímulos en el desierto, la imagen de la belleza de la mujer amada es una representación aún más poderosa.²⁵¹

*“Ella te cautiva entonces con un candor certero
Dulce, donde se dan besos, y delicioso al gusto.”*

²⁵⁰ Leer *les «Mu’allaqât, les sept poèmes préislamiques»*, traducidos y comentados por Pierre Larcher, Editions Les immémoriaux. Fata Morgana, 2000 así como *Le guetteur de mirages*, Op.cit.

²⁵¹ La alteración de la conciencia por falta de estímulo y las alucinaciones compensatorias que pueden surgir están explicadas de manera magistral en Apuntes de Psicología de Silo, Op. Cit., p. 131

*“Su color es mate como el oro nativo y su cuerpo,
Moldeado a la perfección, es como un ramo flexible
Ondulante (bajo el viento).”*

- El amor udrí o “cortés”

Al principio de la era abasida, en el momento en que los lológrafos²⁵² retranscriben por escrito la masa de relatos de los poetas de los pueblos del desierto, estos poetas y sus bien-amadas son transformados en verdaderos héroes de la novela “cortés”.

Este amor a la vez casto y salvaje surge originalmente de la tribu de los Banû Udhra del Yemen. Aquí se reconoce una erótica diferente de la de los poetas urbanos por su visión pura, inocente y moderada del amor, propia del mundo beduino. “*Los Banû Udhra donde “se moría cuando se amaba”; donde se pensaba que “morir de amor era una muerte dulce y noble.”*”²⁵³

De allí nace una prosa amorosa así como una “teoría” del amor-pasión (‘isq).

La palabra ‘isq (amor-pasión, eros) es un término no coránico distinto de *hubb* y que era corrientemente utilizado para designar al amor.

Según Al-Gahiz: “*el termino ‘isq designa lo que va mas allá del amor. Todo amor no se llama ‘isq, pero se denomina ‘isq solamente lo que sobrepasa la medida del amor, del mismo modo que la prodigalidad va más allá de los límites de lo que se llama generosidad.*”²⁵⁴

Este amor inflado de exceso se libera de todas las barreras. Toca las almas predestinadas antes de su nacimiento: “*El ‘isq es el fruto de la afinidad electiva entre dos almas o dos naturalezas.*”²⁵⁵

*“El amor ha atado mi espíritu a su espíritu antes que fuésemos creados, - y aún después de nuestro destete, y aún en la cuna;
“Y el creció, como nosotros crecimos sin cesar, - Y una vez que estemos muertos nada vendrá a quebrar nuestro pacto:*

²⁵² «Lológrafo» es un neologismo introducido por R. Blachere para hablar de los autores arabo-islámicos medievales.

²⁵³ Hallaj, Tome I, Op.cit., p. 396.

²⁵⁴ Citado en *Genèse et essor d'un genre littéraire : les traités d'amour dans la littérature arabo-islamique médiévale*, artículo escrito por Monica Balda en la revista *Synergies Monde arabe* n°6, 2009, p.126.

²⁵⁵ Ibid., p. 127.

*“Pero, sobreviviendo a todo, es él quien nos visitará, - En la oscuridad de la tumba, bajo la losa.”*²⁵⁶

El hecho de que este amor sea casto se apoya en un *hadiz*.

El profeta habría dicho: *“Aquel que ama, permanece casto y muere habiendo guardado su secreto, muere en Testimonio Verídico (mártir)”*.

Esto será la base del “guardar el secreto”.

Todo esto no podía dejar de entrar en resonancia con la experiencia de los místicos sufíes.

- El amor místico

La escuela de Basra, después de las experiencias de Râbi'a y otros ascetas, había analizado estas experiencias de ascetismo y de oración y establecido las etapas de un peregrinaje mental siguiendo los grados de amor por Dios. En el siglo IX, para los místicos de Bagdad, las historias de amor son una gran fuente de inspiración. Sobre todo la historia de Majnûn y Layla, que es una de las más conocidas en el Medio Oriente así como en Asia Central y hasta la India. Su primer núcleo data alrededor del siglo VII. Este relato nos va permitir acercarnos a la significación mística de la contemplación del ser amado:

“Un hermoso joven llamado Qays y nacido de una gran familia de Beduinos se enamora perdidamente de su prima Layla. Le escribe numerosos poemas en los cuales le canta su amor ardiente, al tiempo que expresa su deseo de casarse con ella. Pero el padre de Layla ya la ha prometido a otro. Él cuestiona la autoridad del padre y es condenado. Pero esto refuerza aún más su amor y escribe sus sentimientos más íntimos en poemas ardientes. Indignada por el ardor del joven enamorado, la familia de Layla logra obtener del califa el derecho de matar a Qays. Atento a estos acontecimientos, el califa expresa su deseo de ver la belleza que atormenta tan vivamente este corazón, y queda muy sorprendido al ver que se trata solo de una joven banal, de constitución delgada y con la piel quemada por el sol. El califa convoca entonces a Qays y le pregunta sobre las razones de su pasión por aquella que, según él, es menos bella que la menos bella de sus mujeres. Qays responde: “¡Oh gran príncipe, es con los ojos de Majnûn que habría que ver la belleza de Layla!” A pesar de los esfuerzos de la familia de Qays, el padre de Layla se niega a darle la mano de su hija. Comienza entonces para Qays un largo

²⁵⁶ Versos de Jamîl Buthayna.

descenso al reino de la locura: se lo apoda a partir de entonces el “loco” (majnûn) de Layla. Vaga a partir de entonces cubierto de andrajos y se niega a alimentarse. A partir de entonces, nada existe para él más que su amor que se transforma poco a poco en obsesión y llena todo su universo. Entonces, mientras estaba soñando con su amor, un de sus compañeros le advierte un día que Layla estaba en el umbral de su puerta. Majnûn se niega a verla y le dice a su amigo: “Dile que siga su camino pues Layla me impediría, por un instante, pensar en el amor por Layla”. Majnûn permanece entonces en el desierto teniendo por únicos compañeros las bestias salvajes, y pasa sus días adorando a la Amada. En estado de absorción total, murmura: “Yo soy Layla, mi nombre es Layla.”²⁵⁷

Esta historia en la que el joven está completamente poseído por un amor absoluto y renuncia al mundo para quedar en una contemplación del ser amado tan profunda que lo transforma, es un modelo para los amantes místicos. Se ve como Layla, un personaje físico del mundo externo es representada por Qays como una imagen interna tan profunda que él se vuelve Majnûn (loco, poseído). Es Majnûn quien tiene la mirada que permite ver la Belleza de Layla y la absorción en su amor es tan intensa que él se convierte en el espejo de lo divino y en él, se funden a la vez el amor, el amante y la amada.²⁵⁸ Para los “fieles de amor”²⁵⁹ las palabras de Majnûn: “Yo soy Layla, mi nombre es Layla” traducen esta fusión, esta unidad.

Para estos sufíes, el amor y la belleza están ligados.

“La belleza no puede quedar secuestrada en la soledad; todo su deseo es que el amor se una a ella ya que en la preeternidad, la belleza y el amor han intercambiado el juramento de jamás separarse.”²⁶⁰

Un hadith dice: “Aquel quien tiene un amor y una obsesión dominante por Dios, para Dios y en Dios, ama los rostros bellos.”

Dhû'l-Nûn dijo: “Quien permanece en la intimidad de Dios, es el íntimo de toda cosa bella blanca, de todo bello rostro en la claridad de la aurora.”²⁶¹

²⁵⁷ L'amour poème, Majnûn, selección de poemas traducidos del árabe por André Miquel, Editions Sinbad Actes Sud, Arles, 2003.

²⁵⁸ Ruzbehan ha escrito sobre esto: «Desde antes que existan los mundos y el devenir de los mundos, el Ser divino es en sí mismo el amor, el amante y el amado.» en *Le jasmin des fidèles d'amour*, traducido del persa por Henry Corbin, Editions Verdier, Collection Islam spirituel, Lagrasse, 1991, p. 36.

²⁵⁹ Los fieles de amor son aquellos para quienes «el amor humano ha estado en las premisas del amor divino, los «Khawâss al-mahabba». Henry Corbin traduce esta expresión por *fidèles de amor* para marcar la afinidad con los *Fedeli d'amore* del siglo de Dante. Este culto de la revelación divina frente a un ser de belleza será profesado por Ruzbehan y mas tarde, por Ibn Arabi.

²⁶⁰ *Le jasmin des fidèles d'amour*, p. 22, Op.cit.

También se ha dicho que antes de la condición terrestre, los espíritus preexistiendo a los cuerpos materiales habían sido reunidos delante de Dios. Él les pregunto: “¿No soy vuestro Señor?” (7:171) y le contestaron de modo unánime: “¡Sí!”

“La delectación de esta palabra penetró en ellos. Pidieron a Dios la belleza para que la gnosis mística culminara en su perfección. Entonces Dios levantó el velo de Jabarût²⁶², y la belleza-majestad de la Esencia se manifestó a ellos. Los espíritus de los Profetas y de los amigos fueron golpeados por la embriaguez bajo el efecto de la audición musical y de la belleza-majestad. Ellos se unieron por amor con el Testigo de contemplación eterna.”²⁶³

Es el más alto grado de amor, el amor divino.

“Cuando los espíritus santos entraron en la forma corporal terrestre, todos, en razón de la pasión preexistente a esta nueva condición de su ser, se pusieron a lanzar el pedido: “Muéstrate a mí” (...) todos repitieron en el mismo idioma de amor: “He visto a mi Dios en la más bella de las formas”.”

- Origen del éxtasis de adoración frente a la belleza

Mani, en el siglo III en Persia, profesaba una religión de la Belleza, el maniqueísmo²⁶⁴. Nacido en Persia, el maniqueísmo fue muy severamente reprimido y los Maniqueos se van hacia Asia Central, hasta China²⁶⁵. En los siglos VIII y IX, el maniqueísmo estaba todavía vivo en Asia Central.

Al-Ghazâlî, hablando de los Turcos Uygures que habían adoptado el maniqueísmo, dice: “*Creen que tienen un Dios, un señor, y que es el más bello de los seres y es por eso que se arrodillan delante de todo ser cuya belleza es perfecta, diciendo: es nuestro Dios.*”²⁶⁶

Abû Shakûr Sâlimi, un escritor del siglo XI dice, hablando de los Maniqueos de China, de Khotan y del Tibet: “*Adoran todo lo que a sus ojos manifiesta la Belleza: luces,*

²⁶¹ Ruzbehan, *L'itinéraire des esprits*, Editions les deux océans, 2000, p. 33.

²⁶² Jabarût es el mundo de la potencia divina que gobierna todo el universo, es el Centro.

²⁶³ *Le jasmin des fidèles d'amour*, p. 253,254, Op.cit.

²⁶⁴ Mani es el creador de la pintura de las miniaturas persas.

²⁶⁵ El maniqueísmo es una de las religiones que ha sido duramente reprimida, probablemente porque, entre otras cosas, Mani afirmaba que una persona podía pertenecer a varias religiones o que varias religiones podían pertenecerle.

²⁶⁶ Citado por Henri Corbin en *Manicheisme et religion de la beauté*, comentario dado a la R.T.F. en 1961, Editions de l'Herne, Paris, 1981.

*aguas corrientes, árboles, animales, porque en todo ser bello, en todo objeto bello, la divinidad de la luz ha tomado morada.”*²⁶⁷

Para ellos, hay luz en cada ser humano y esta luz es alimentada por el conocimiento y la belleza. *“La Belleza es la luz que transfigura a los seres y las cosas, sin incorporarse ni encarnarse; ella está en ellos del mismo modo que una imagen irradia del espejo, que es el lugar de su aparición.”*²⁶⁸ La contemplación de la Belleza transforma al amante, que puede entonces ver la omnipresencia de la Luz cuya Belleza es el reflejo.

Es cierto que el éxtasis de adoración de la belleza humana de los Maniqueos influyó a los sufíes de la misma manera que inspiró la escuela Holmânîya, cuyos discípulos en el siglo X en Irán se prosternaban frente a toda aparición humana de la Belleza.²⁶⁹

- Descripción de la práctica de contemplación de la Belleza

La contemplación de la belleza consiste en tomar jóvenes o bellos rostros como soporte de contemplación divina (en persa: *shâhed-bâzi*). Es la práctica de los amantes místicos. Está reservada solamente a los discípulos realmente avanzados porque es delicada.

*“Ahmad al-Ghazali era un practicante conocido de este método. Ibn Al-Jawzi cuenta la anécdota siguiente a propósito de él: Un grupo de sufíes había ido a ver Ahmad al-Ghazali, lo encontraron solo con un joven y con flores entre ellos y él miraba las flores y luego al joven de manera alternada. Una vez que se sentaron, uno de ellos dijo: “¿Quizás os hemos molestado? Y él respondió: “¡Ciertamente lo habéis hecho!” (...) Los sufíes habían interrumpido la contemplación de Ahmad.”*²⁷⁰

La contemplación podía hacerse con mujeres jóvenes o con jóvenes efebos. Lo que se busca con esta práctica es la fusión del amante con el amado.

A través de la contemplación de la belleza, se trata de entrar en la percepción de una realidad trascendente que despierta la experiencia de la Belleza Sagrada, ese mundo de Belleza que puede a veces tomarse como una reminiscencia de lo Profundo.

²⁶⁷ Ibid

²⁶⁸ Ibid

²⁶⁹ Abû Holmân, su fundador, decía que Dios había tomado morada en los seres de belleza.

²⁷⁰ Sufi's Orders in Islam, Op.cit., p. 212

- La entrada en lo Profundo por la contemplación de la Belleza

La descripción que hacemos aquí es una hipótesis basada en algunas descripciones que tenemos y que son posteriores al periodo estudiado (siglo XII).

Como lo hemos visto en las historias y poemas que han inspirado a estos místicos, se trata para el amante de unirse con el amado. Qays se apoya en Layla; sin ella él no está completo. Ella lo completa totalmente. Es su Complemento. De la misma manera, el místico que entra en contemplación no está completo, tiene una fuerte búsqueda, un Propósito de unirse con lo que lo completa totalmente y se apoya para entrar, en una imagen de una joven mujer o de un bello efebo. Qays contemplando a Layla se transforma en Majnûn, ya no es él mismo, sino que es alterado, pasa por una suerte de trance. Igualmente, el místico contemplando a la joven o a este bello efebo, va a alterarse y olvidar su yo cotidiano. Gracias a esta alteración, va a poder ver la Belleza del amado(a). Probablemente por la repetición de la práctica, la imagen profunda del Complemento va configurándose cada vez más profundamente hasta el punto de despertar en el místico una imagen que tiene vida propia en el seno de su mundo interno.

“Y he aquí que vi delante de mí una bella y encantadora hada cuya gracia y belleza entregaban al poder del amor a todos los seres del mundo. ¡Oh! ¡Esta joven impía, tierna, traviesa, encantadora, alegre, espontánea!”²⁷¹

Ya no se trata de Layla, ni de la joven mujer o del joven efebo que existen afuera, delante del místico, sino de la representación interna de Layla o de la joven mujer (o del joven efebo); se trata de la representación del Complemento. Es una imagen que aumenta el umbral energético y que desencadena una fuerte conmoción emotiva porque es Ella o Él.²⁷²

“Los compañeros de escolta del corazón... se veían, frente a esta Alma del Alma, tomados a sí mismos por la locura.” “Sometidos por su destino al poder de estos labios sonrientes – Quedando de estupor la punta del dedo fijada entre los dientes.”²⁷³

Las percepciones son alteradas y las traducciones de significados más profundos empiezan a aparecer.

“Percibí el misterio de la Belleza en la imagen humana que me ofrecía esta novia, en la majestad tan imponente, la gracia de la naturaleza innata. Por sus labios, la

²⁷¹ Descripción de Rûzbehân en El jazmín de los fieles de amor

²⁷² Autoliberación, Luís Ammann, Editorial Altamira, 2004. p. 173 y 174

²⁷³ El jazmín de los fieles de amor. Op.cit., p. 49.

luz enrojecida de la preeternidad atrapaba a los santos espíritus en la trampa fatídica, en la que se veían aniquilados en el amor.”²⁷⁴

Poco a poco, el sujeto comienza a sumergirse en sí mismo, es posible que repitiera el *dhikr* de manera constante en su corazón, como punto de apoyo para esta inmersión, como en el caso del *samâ*.

“A fuerza de contemplarla, los atributos que conformaban la pureza de su alma tomaron en mi una forma inmaterial y aquello que, oculto bajo la forma humana exterior, constituía la verdadera esencia, se volvió para mi independiente del símbolo visible.”²⁷⁵

El Propósito del sufí no es detenerse en la conmoción emotiva que le provoca esta imagen, aquel sigue guiándolo más allá por copresencia, para ir más adentro, hacia la extinción en su Dios (*fanâ*). La absorción en la Belleza por la contemplación es la puerta de entrada y se apoya en una mirada cuyo punto de observación está situado cada vez más al interior del espacio de representación.

“Contempla a través del ojo de la Verdad, cuando veas una cosa exterior ornamentada por las perfecciones del Qâthir. No dejes al alma su parte, mira a través de la Verdad, la potencia de lo Poderoso.”²⁷⁶

Manteniendo su foco atencional fijo en esta contemplación cada vez más profunda e interior, un silencio más y más profundo invade el espacio hasta la suspensión; el místico guiado por la copresencia del Propósito franquea un umbral y entra en lo Profundo.

“Yo soy aquella (o aquel) que amo, aquella (o aquel) que yo amo es yo, somos dos espíritus inmanentes en un solo cuerpo.” “Cuando este estado espiritual llega al límite de la perfección, es Dios mismo quien, por su propia mirada eterna, contempla su propio rostro eterno.”²⁷⁷

²⁷⁴ Ibid., p. 49

²⁷⁵ Ibid., p.49

²⁷⁶ Dhû-L-Nun citado en la *Vie des saints musulmans*, La Verité est un des plus beaux noms de Dieu. Emile Dergenhem, Editions Baconnier, Alger, p. 260.

²⁷⁷ Estos versos son atribuidos a Majnûn y a Hallaj.

- **Conclusión**

Los sufíes procedieron a una síntesis muy inteligente y creativa de los elementos más inspirados del Islam, de las culturas preislámicas árabe y persa, de los místicos cristianos así como de influencias indias. No temen los estados alterados de conciencia porque están animados fuertemente por su Propósito de fundirse en Dios y experimentan con mucha libertad, sin vacilar en rozar sus límites.

Esto da nacimiento a tres procedimientos contemplativos: la invocación (*dhikr*) que es la práctica más extendida y que se reconoce como la más directa, seguida por la audición espiritual (*samâ*) y por la contemplación de la Belleza. Hay que destacar que en los siglos VIII y IX, estos procedimientos no son considerados como simples técnicas. La invocación, la audición espiritual o la contemplación de la Belleza son consideradas como el propio modo de ser del místico, una forma de vivir donde se intenta estar constantemente en un estado de conciencia inspirada cerca del plano de lo divino.²⁷⁸

Se encuentran en estos tres procedimientos un fuerte componente energético combinado con la potencia afectiva de un trabajo devocional intenso.

Esta potencia afectiva extraordinaria permite, por encima de cualquier otro factor, contar con la energía suficiente para entrar en los espacios de lo Profundo²⁷⁹. La vía devocional es una vía afectiva y es desde el plexo cardíaco que estos místicos manejan su energía para entrar en los Espacios Sagrados.

Se trata de una ascesis de tipo devocional con un fuerte componente energético.

²⁷⁸ Silo tipifica los casos extraordinarios de experiencias de lo sagrado como “*Éxtasis o sea, situaciones mentales en que el sujeto queda absorto, deslumbrado dentro de sí y suspendido; como Arrebato, por la agitación emotiva y motriz incontrolable, en la que el sujeto se siente transportado, llevado fuera de sí a otros paisajes mentales, a otros tiempos y espacios; por último, como "Reconocimiento" en que el sujeto cree comprenderlo todo en un instante.*” Apuntes de Psicología, p. 326, Op. Cit.

²⁷⁹ “Si estamos hablando de esa vía afectiva, necesitamos la potencia que te da la cosa afectiva. Para producir el chispazo y “hacer saltar la tapa” conectando con otro nivel de conciencia, tendrás que hacer funcionar fuertemente una fuerza afectiva del corazón”. Silo, *Apuntes de Escuela*

V – Conclusión del estudio

Nuestro interés era acercarnos al sufismo para estudiar los elementos de una ascesis de tipo devocional. Hemos podido analizar los procedimientos utilizados en los siglos VIII y IX, especialmente el *dhikr*, que es común a todos los sufíes. Hemos podido también aprehender la enorme fuerza del Propósito de estos místicos, reconociendo sus manifestaciones en su estilo de vida que gravita alrededor de un estado de conciencia inspirado que los lleva cada vez más lejos en el mundo y en ellos-mismos.

El sufismo se creó alrededor de una necesidad profunda que es compartida por numerosos ascetas, tener la experiencia de fundirse con la divinidad. La acumulación de experiencias diversas, en este momento en donde todo todavía estaba por construir y donde el sufismo era perseguido, dio progresivamente nacimiento a procedimientos de entrada en lo Profundo, a un lenguaje místico y a indicadores comunes. Gracias al análisis, la comparación y la clasificación de estas experiencias, se abrió progresivamente una vía de ascenso hacia la unión divina. Esto tomó la forma de una ascesis de tipo devocional de componente energética. La denominación de “maestros del corazón”, que ha sido dada a veces a los sufíes nos parece, en este sentido, bastante justa ya que ellos manejan su energía a partir del plexo cardíaco y es a partir del corazón que entran en los espacios sagrados para vivir la experiencia culminante de entrada en lo Profundo, traducida como fusión con Dios.

Sin embargo, no hemos reconocido en el sufismo de ésta época, la sistematización de una experiencia fundamental estructurada en pasos que permitiría reconocer una eventual disciplina “devocional”.

Este primer trabajo no cierra el estudio del sufismo. Luego de este periodo inicial, el sufismo conocerá su edad de oro incorporando elementos de distintos lugares donde se propaga (Irán, Asia Central, Anatolia, Andalucía,...). El interés inicial de estudiar las prácticas sufíes queda entonces todavía por completar.

Alain Ducq – alainducq@gmail.com

Julio 2011

Parques de Estudio y Reflexión La Belle Idée

Traducido por un equipo de Maestros de los Parques Manantiales,
Toledo y la Belle Idée

Bibliografía

À.J. ARBERRY, *Le soufisme La mystique de l'Islam*, Éd. Le mail, Paris, 1988.

G.C. ANAWATI et LOUIS GARDET, *Mystique musulmane Aspects et tendances, expériences et techniques*, Études musulmanes – Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1986.

Farid-ud-DIN'-ATTAR, *Le mémorial des saints*, traducido del ouïgour por À. Pavet de Courteille, Éd. Points Sagesses, Paris, 1976.

BISTAMI, *Les Dits de Bistami*, traducido del arabe por Abdelwahab Meddeb, Éd. Fayard, Collection L'espace intérieur, Paris, 1989.

AL-YAKOUBI Kitab al Bouldane, *Le livre des pays*, traducido por G. Wiet, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937.

Régis BLACHÈRE (traduction de l'arabe), *Le Coran*, Librairie Orientale et Américaine, G.- P.Maisonneuve, Paris, 1957.

Jean DURING, *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*, Éd. Albin Michel, Paris, 1988.

Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 3, *De Mahomet à l'âge des reformes*, Éd. Payot, Paris, 1991-1994.

Juan ESPINOSA, *Teresa de Jesús - Experiencias místicas y procedimientos*, Centre d'Études Parc d'Étude et de Réflexion Toledo, 2011, disponible en www.parquetoledo.org

Jose Gabriel FERES, *Estudio sobre la Oracion del Corazon*, Centre d'Études Parc d'Étude et de Réflexion Punta de Vacas, 2010, disponible en www.parquepuntadevacas.org

AL-GHAZÂLÎ, *Temps et prières, prières et invocations : extraits de l'îhyâ' 'ulum al-Dîn*, Éd. Albin Michel, Spiritualités vivantes, Paris, 1996.

Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*, Éd. du Cerf, Paris, 1988.

Dimitri GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VII^e-X^e siècles)*, Éditions Aubier, Paris, 2005;

HALLÂJ, *Poèmes mystiques*, traducido del arabe por Sami-ALI, Éd. Sindbad, Actes Sud, Paris, 1985.

HUJWIRÎ, *Somme spirituelle*, traducido del persa por Djamshid MORTAZAVI, Éd. Sindbad, Collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1988.

KALÂBÂDHI, *Traité de soufisme, les Maîtres et les Étapes*, traducido del arabe par Roger DELADRIÈRE, Éd. Sindbad Actes Sud, collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1981.

Pierre LARCHER, *Le guetteur de mirages, Cinq poèmes préislamiques*, Éd. Sindbad, Actes Sud, Paris, 2004.

Pierre LARCHER, *Les Mu'allaqât, les sept poèmes préislamiques*, Éd. Les immémoriaux Fata Morgana, 2000.

MAJNÛN, *L'amour poème*, choix de poèmes traducidos del arabe por André MIQUEL, Éd. Sindbad, Actes Sud, Arles, 2003.

Ibn Ata Allâh AL-ISKANDARÎ, *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, traducido del arabe par Riordan MACNAMARA, Éd. Albouraq collection Héritage spirituel, Beyrouth, 2002.

IBN ARABI, *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, d'après *L'astre éclatant des titres de gloire de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, traducido del arabe por Roger DELADRIÈRE, Éd. Sindbad, Paris, 1988.

Martin LINGS, *Le Prophète Muhammad, Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Éd. du Seuil, Paris, 1986.

LOUIS MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Éd. du Cerf, Paris, 1999.

LOUIS MASSIGNON, *La passion de Husayn ibn Mansur Hallâj*, Éd. Gallimard, Paris, 1975.

Eva de VITRAY MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, Spiritualités vivantes, Éd. Albin Michel, Paris, 1995.

Abû-I-Hasan AL-NÛRÎ de Bagdad, *Moradas de los corazones*, traducido del arabe por Luce LOPEZ-BARALT, Éd. Trotta, Fuegos de Oriente, Madrid, 1999.

Paul NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, 1970.

Salvatore PULEDDA, *Un humaniste contemporain, Les organisations monastiques dans l'histoire*, 2002, disponible en www.parclabelleidee.fr

Abd al-Razzâq AL-QÂSHÂNÎ, *Les commentaires ésotériques du Coran*, traducido por Pierre LORY, Éd. Les Deux Océans, Paris, 1990.

RÂBÎ'A, *Les Chants de la recluse*, traducido del arabe por Mohammed OUDAIMAH et Gérard PFISTER, Éd. Arfuyen, Paris, 2002.

James ROBSON, *Tracts on listening to music*, The Royal Asiatic Society, London, 1938.

Stéphane RUSPOLI, *Le Message de Hallâj, l'Expatrié*, Éd. du Cerf, Paris, 2005.

Abu Nasr ABDALLAH B. ALI AL-SARRÂJ AL-TUSI, *The Kitab al-Luma Fi 'l-Tasawwuf*, traduit par R.À. NICHOLSON, E.J.W. Gibb Memorial, London, 1963.

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRAZÎ, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, traducido del persa por Henry CORBIN, Éd. Verdier, collection Islam spirituel, Lagrasse, 1991.

RŪZBEHAN DE SHIRAZ, *Le traité de l'Esprit Saint*, traduito por Stéphane Ruspoli, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

SILO, *Notes de psychologie*, disponible en : www.silo.net

SILO, *Le Message de Silo*, Éd. Références, Paris, 2010.

SILO, *Silo à ciel ouvert*, Éd. Références, Paris, 2007.

J. Spencer TRININGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1971.

Thierry ZARCONE, *Sufi Dance, La danse soufie*, Journal du soufisme, volume IV, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 2005.

Matériel de l'École, *Les Quatre Disciplines*, disponible en : www.parclabelleidee.fr

Anexos

- Mapas

Figura 1 : Arabia antes del Islam

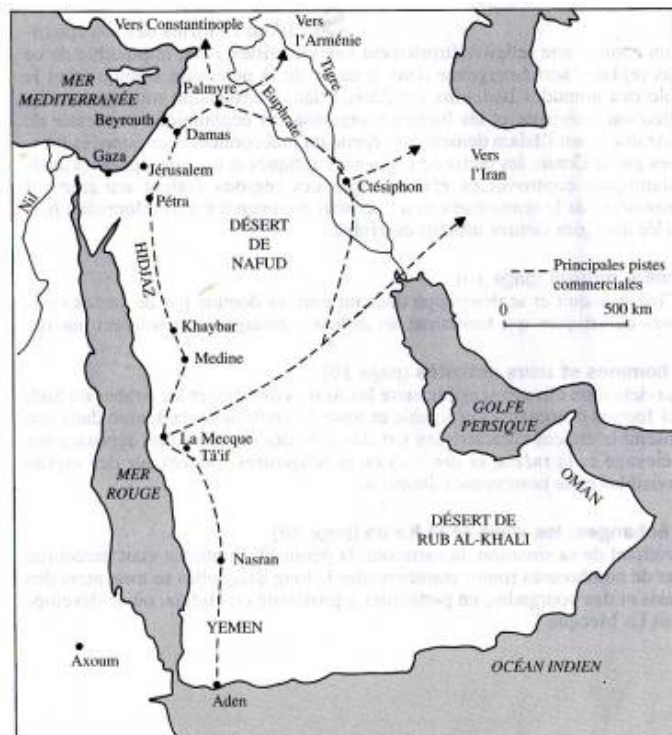


Figura 2 : Las conquistas en el siglo VII

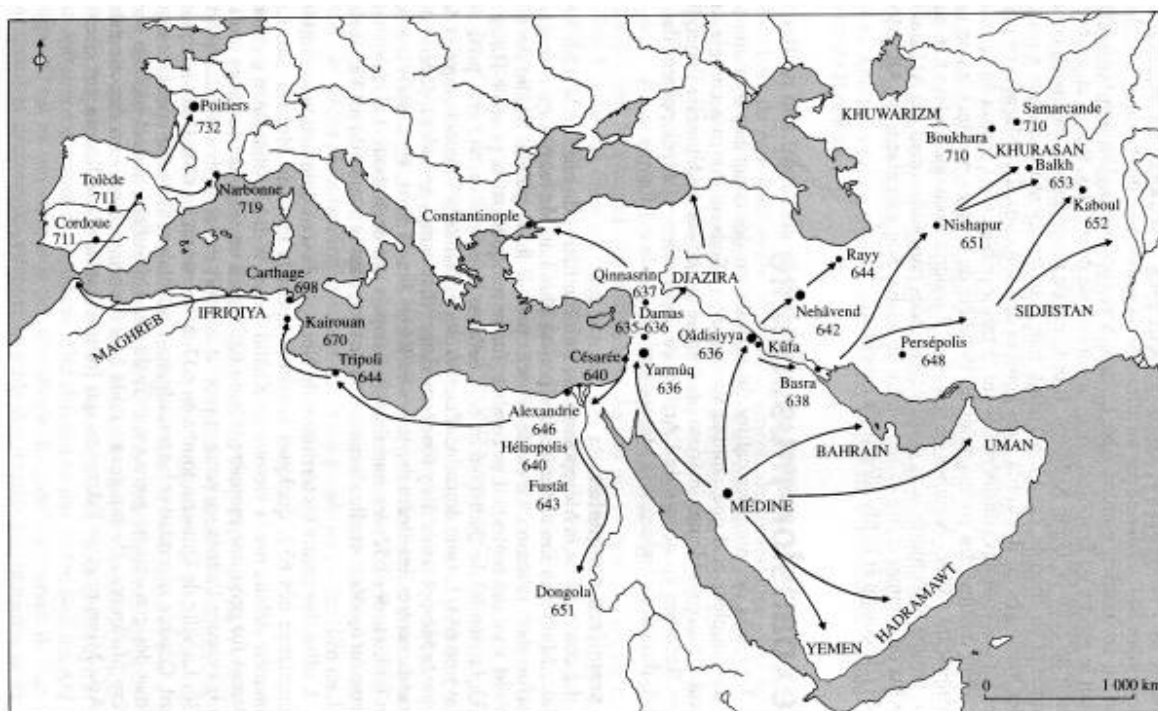


Figura 3 : Plano general de Bagdad en la época de Al-Mansur

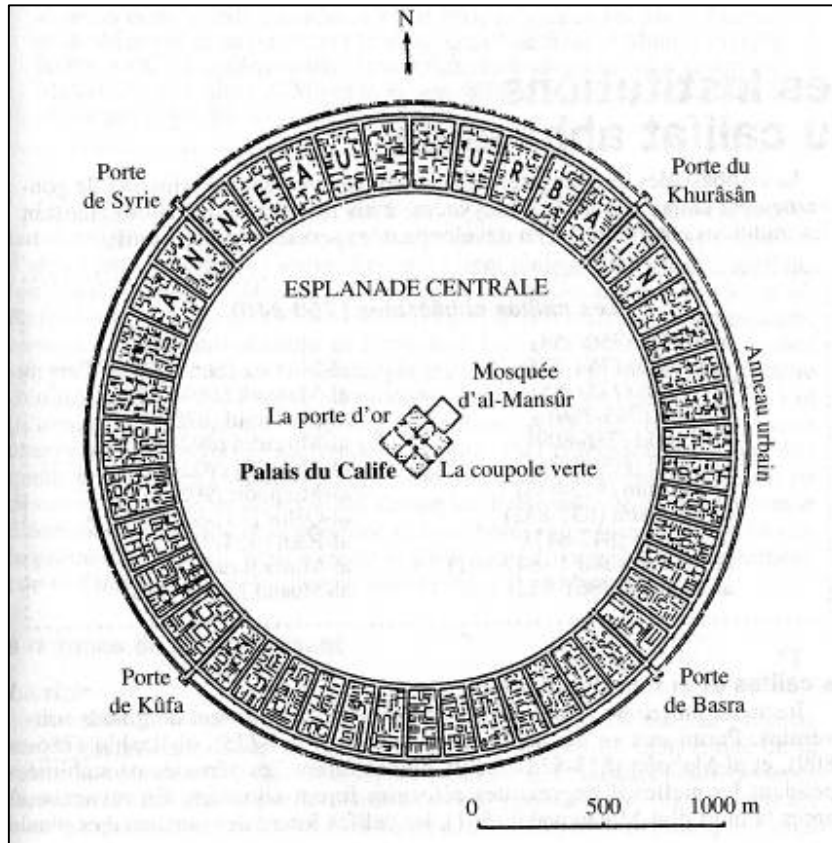


Figura 4 : Plano de la Kaaba en La Meca

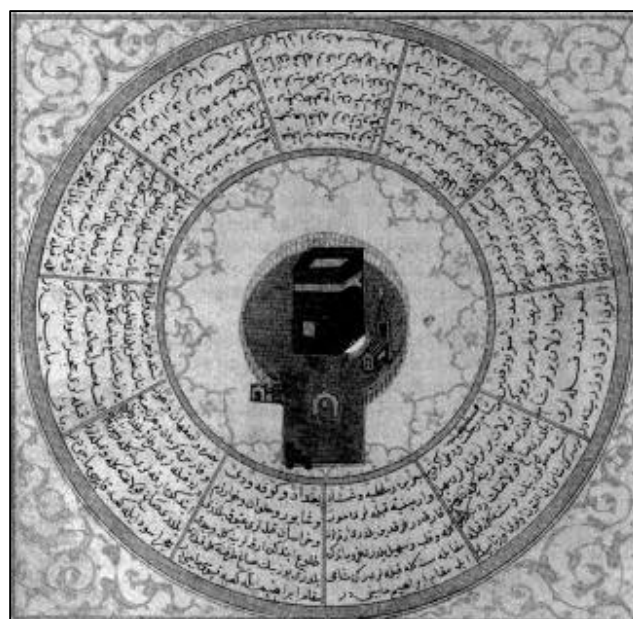
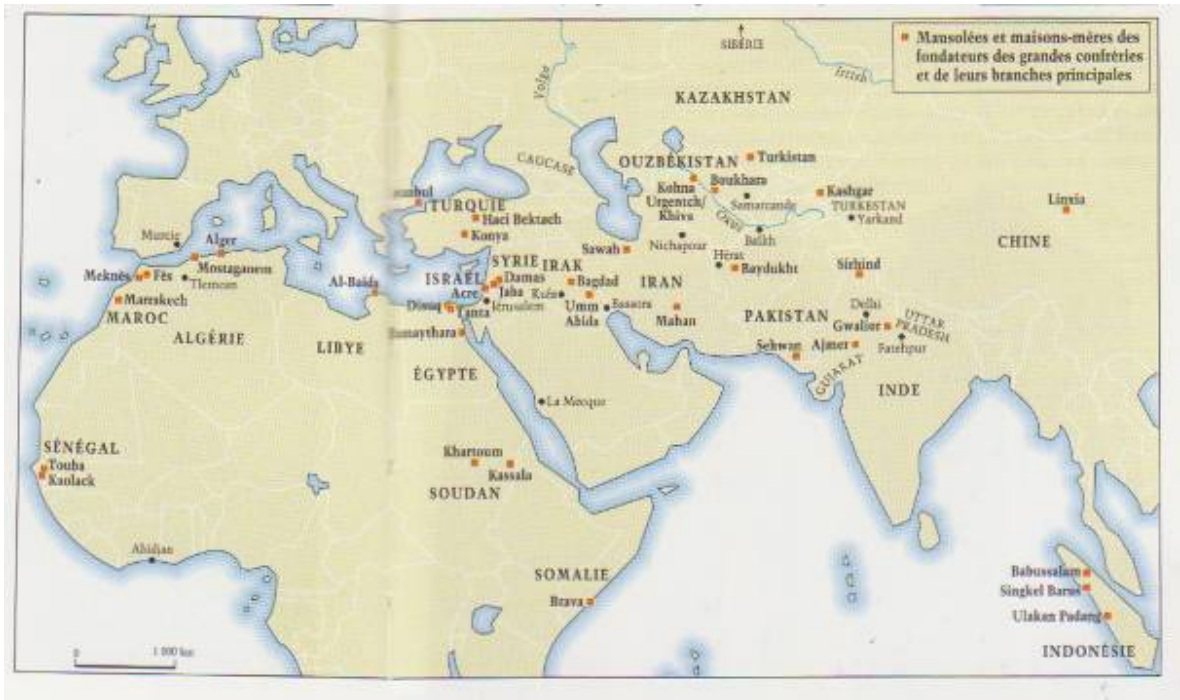


Figura 5 : Expansión del sufismo y sus confraternidades



- **Síntesis de las experiencias personales con la invocación**

La Disciplina Energética tiene un gran componente devocional. Es cercana a la vía devocional. Esto ha permitido reconocer numerosos registros descritos por los Sufíes comparándolos con la experiencia disciplinaria vivida. La alteración del yo frente a una divinidad, el hecho de ser "tomado" por una fuerte conmoción emotiva como un trance frente a su representación interna así como la práctica de la contemplación, eran experiencias conocidas.

Por el contrario, el hecho de tener "*la lengua constantemente conmovida por el recuerdo de Dios*", es decir, estar permanentemente con la invocación como un enamorado obsesionado por el ser amado, así como el hecho de utilizar esta invocación para sumergirse en sí mismo, suspender el yo y entrar en lo Profundo, me eran desconocidos.

También hice, durante todo el día, la experiencia de la repetición constante de la invocación en el corazón y prácticas de la invocación sin límite de tiempo para intentar de esa manera llegar a suspender el yo y entrar en lo Profundo.

El objetivo de esta síntesis es simplemente describir algunos registros a partir de los cuales fue posible hacer el análisis de las prácticas sufíes, análisis que fue realizado no a partir de la teoría sino a partir de la experiencia de la ascesis.

- Repetición constante en el corazón

Se trata de repetir una frase que para mí es sagrada, ligada al Propósito. Hice varias experimentaciones con diferentes tonos y volúmenes de voz, con la respiración (retención más o menos larga), con los ritmos, con la cantidad de repeticiones, con frases diferentes repetidas... Poco a poco, esta práctica se convirtió en punto de apoyo para un cierto tipo de conciencia de sí.

Repitiendo la invocación durante el día, esta pasa por diferentes momentos y estados de conciencia. Muchas veces observo una inercia al comenzar el día. Hago la repetición de la invocación sin sabor como si no la dirigiera hacia lo profundo de mi corazón, queda muy superficial. Hay dificultad en "abandonar" el mundo y sus problemas. Hay una fuerte inercia porque la invocación impide las divagaciones mecánicas de la conciencia. Poco a poco, es como si el corazón se "calentara", las tensiones y las inquietudes desaparecen progresivamente.

También me puedo apoyar en diferentes cosas ligadas al cuerpo. La voz alta, por ejemplo, permite registrar vibraciones en el pecho. Cuando camino, puedo apoyarme en la motricidad dando ritmo a las oraciones con mis pasos. La invocación en el corazón concuerda muy bien con los trabajos repetitivos que se tienen que hacer en el mundo. Puedo también sincronizar el ritmo de las invocaciones con la respiración. Apoyando mi mano en el corazón y siguiendo internamente el aire hacia el corazón, puedo comenzar a entrar en mí mismo. Poco a poco, la invocación se hace en voz baja como desde el interior del pecho. Y comienzo a ubicarme desde un lugar más interno, aún si estoy en medio de los estímulos del mundo.

Al cabo de un cierto tiempo, cuando olvido la repetición, la invocación vuelve por sí sola y retomo conciencia de mí gracias a ella. Hay momentos que son como una travesía del desierto, hasta que, al final, por acumulación, una honda emoción se despierta, empezando a teñir el paisaje y la invocación parece volver por sí sola.

Hay momentos en que hay el registro indudable de que la invocación va a "aquel" a quien se dirige y toca profundamente un lugar preciso del corazón, como flechas que alcanzan el centro de su objetivo.

La invocación no es la misma si está hecha como una súplica sin esperanza, o con la certeza de que eso que se busca se cumplirá, o con la exigencia de que eso se cumpla, o incluso como un profundo agradecimiento. Esto varía en función del lugar de donde sale y de la profundidad de la necesidad que llevo a alcanzar. Cuando me siento más próximo de lo divino, hay más libertad para pedir a esta Presencia interna y mayor intensidad.

Con la acumulación de energía en el plexo cardíaco, comienzo a tener el registro de una alteración de la conciencia y empiezo a experimentar cosas interesantes, a ver signos de lo Sagrado en el mundo (en las nubes, los árboles, las personas,...), a sentir mucha bondad o a sentir una lluvia de alegría, a tener ocurrencias o de repente ver todo con mucha claridad. Es como mirar al mundo con otros ojos. Hay una nueva disposición para que aparezcan experiencias interesantes.

A veces experimento también el registro de una Presencia y crece un sentimiento de afecto. Hay como una dependencia hacia este afecto. Cuando no siento este afecto, esta Presencia, esta emoción profunda, me siento muy solo, perdido, triste. Cuando tengo el registro de esta Presencia, veo el Sentido en todo, todo se ilumina. Es como el estado de enamoramiento. Es como si el registro se buscara a sí mismo, él busca repetirse y es como un guía para actuar en el mundo, "empuja" hacia los demás.

Es una manera de vivir en el mundo a partir de ese registro emotivo sintiéndose acompañado e inspirado. Esto me lleva y me atrae. Sin ello, el mundo me parece de nuevo normal, chato y me siento como un huérfano.

- Prácticas sin límite de tiempo

Antes de entrar en la práctica, hay una suerte de puesta en situación. Para ello, leo y medito algunas oraciones que escribí. Esto me permite "calentar" el corazón y abrirme al significado del Propósito.

La práctica consiste en entrar progresivamente en el corazón hasta la inmersión en sí mismo. En un primer tiempo, hay que perforar la capa más superficial. Al principio, a veces tengo la impresión de dar vueltas alrededor de mí mismo sin poder entrar, estoy todavía sometido a los estímulos del mundo. Hago la invocación en voz alta poniendo mi mano en el corazón y siento la vibración adentro de mi pecho.

Trato, al mismo tiempo, de seguir la respiración con la atención para entrar hasta mi corazón. Para eso, inspiro lentamente el aire en el corazón. Una vez en el corazón, bloqueo el aire un momento tratando de quedarme así y de lanzar la invocación a partir de ahí. Hay el registro cenestésico del corazón o más bien de un lugar situado en el interior del pecho que viene poco a poco. Es como si esta zona se despertara, como si "el corazón se ablandara". Esto da la impresión que la invocación se despierta y que el corazón "se abre". A veces hay rebotes en la atención o ruidos parásitos, pero focalizando la atención en la sensación adentro del corazón producida por la invocación y la respiración, desaparecen por sí mismos.

A medida que voy hacia el interior de mi mismo la voz se hace más baja casi automáticamente. Los datos de sentidos externos se van amortiguando y el foco atencional se concentra cada vez más en la sensación de los latidos del corazón y en la invocación interna. Las sensaciones cenestésicas aumentan y comienzo a sentir como el interior del plexo cardíaco. Es como si me instalara más profundamente en mi corazón.

Sigo la invocación pero ahora no la hago ya con la voz externa (voz alta), sino con la voz interna (en silencio). No es tampoco un simple pensamiento, tengo el registro interno del aparato vocal que repite la invocación internamente, es una sensación cenestésica. El espacio interno se profundiza y tengo la sensación de irme como detrás del corazón. Es como si los latidos del corazón lanzaran la invocación que se convierten, en mi caso, en dos palabras "" ¡Dios Mío! ". Es como si cada latido lanzara mi llamado que va cada vez más profundamente hacia el interior. Mi atención está totalmente concentrada en una sensación cenestésica de tacto interno de un lugar profundo en el espacio de representación a nivel del plexo cardíaco. Hay un silencio

que nace y se profundiza poco a poco. Tengo la sensación de un espacio más amplio y calmo situado detrás del corazón.

La respiración se hace cada vez más débil y esto da la sensación de falta de aire, pero todo va hacia adentro. Entro todavía más profundamente en un espacio interno silencioso y que parece sin límite. Es un espacio donde me siento aliviado, reconfortado, protegido y dirigiéndome hacia lo Profundo. Trato de no seguir las representaciones que puedan venir y que a veces son muy conmovedoras, reforzando mi atención sobre el " ¡Dios Mío! " en mi corazón. Cuando hay una sobrecarga emotiva, una conmoción emotiva, trato de llevarla más al interior como para ofrecerla, dársela a mi Dios interno para poder seguir profundizando y no descargar por el llanto. La invocación es como enviada hacia el interior, pero a veces tengo la sensación que es tan profundo que es enviada a 360 °, a todos lados al mismo tiempo en este espacio sin límite, siendo siempre dirigida hacia mi Dios.

En un momento, es como si hubiera un aumento general de la energía y empiezo a sentir concomitancias en el plexo productor y en la cúspide (plexo frontal). A veces este momento es precedido de la presencia de Silo que aparece de manera fugaz lo cual libera una enorme carga afectiva. El espacio se llena de luz y continuo en un silencio creciente con mi atención focalizada en el corazón.

La energía sube por sí misma a la cúspide. Esto seguramente es debido a los mecanismos incorporados de desplazamiento de la energía hacia la cúspide a lo largo del proceso de la Disciplina Energética. Dejo de lado la invocación para concentrar enteramente mi atención en la cúspide quedándome ahí en ese espacio vacío, luminoso y silencioso. Es el umbral que precede la entrada a lo Profundo, una suerte de vacío imantado por algo que está atrás. A veces, hay una sensación de ir hacia atrás y es allí donde se produce la entrada hacia lo que siempre busqué.

- Los impedimentos

El procedimiento de la invocación no es simple ya que es muy directo y pude constatar que la inmersión en sí mismo y la suspensión del Yo para entrar a lo Profundo, puede solamente hacerse si el Propósito está fuertemente cargado. La invocación necesita una potencia afectiva muy elevada ya que se entra a otros espacios gracias a la sobrecarga energética en el plexo cardíaco. También este procedimiento está ligado al estilo de vida, al estado de conciencia ligeramente alterado que da la repetición constante de la invocación, la contemplación de la belleza como también los actos unitivos realizados durante el día. De esta manera, se acumula la carga en el plexo cardíaco a lo largo del día.

El hecho de tener muy cargado el plexo cardíaco dificulta el manejo de esta fuerte carga emotiva. A veces hay olas desbordantes de entusiasmo o el miedo de no poder

llegar a reencontrar “al ser amado”, como en el estado de enamoramiento cuando estamos atados y dependientes. Se trata de aprender a amar sin posesión ni expectativas.

Otra dificultad es “el apego” a las imágenes inspiradoras y sobre todo a las emociones fuertes que pueden surgir durante la práctica. La exaltación emotiva y la inspiración de este estado de conciencia son como un placer que el Yo tiene ganas de volver a encontrar, pero que justamente impiden su suspensión creando expectativas. Nuevamente, es la configuración y la potencia del Propósito lo que permite no detenerse antes de llegar al final del camino.

He vivido también un período de varias semanas donde el deseo de desaparecer en lo Profundo, en esa Bondad Infinita era tan obsesivo, que el Yo tenía miedo de morir. Mi cuerpo comenzó a mostrar signos de debilidad (pequeñas enfermedades, cansancios), reaparecieron imágenes de seres queridos desaparecidos y el miedo a la muerte como en la segunda cuaterna del proceso de la Disciplina.

- Traducciones posteriores

Después de la invocación realizada sin límites de tiempo, soy tomado a veces por una conmoción emotiva con la sensación de haber rozado una inmensa bondad. Luego pueden venir traducciones como imágenes fugaces o frases casi siempre misteriosas ya sea inmediatamente después de la experiencia, durante el día de modo inesperado o en sueños posteriores, que testifican a veces la entrada a lo Profundo.

Algunas de esas traducciones traducen un registro de fusión”: “ *Es como si mirara en los ojos de Silo con un inmenso agradecimiento. Son muy grandes (llenan todo el espacio) y haciendo eso, lo miro desde una profundidad tal en mí que todo se funde, es como si yo fuera Dios que mira a Dios. Es como un punto luminoso que vuelve sobre sí mismo, circular y sin fin, estoy conmocionado* ” Otra vez, de manera imprevista durante el día, en un momento posterior a la práctica: “ *Estaba frente a P. que evocaba recuerdos con Silo, tuve la sensación fugaz de perderme en el interior de sus ojos. Era como si todo se hubiera desvanecido un breve instante. Fue muy conmocionante y no puedo más que traducirlo de la siguiente manera: ‘Es como si Dios se mirara a sí mismo*”²⁸⁰.

Aunque esas traducciones son muy fugaces, marcan a la conciencia y eso comienza a invadir el espacio como si la vida empezara a girar alrededor de esta búsqueda de “*fusión* ” que se vuelve obsesiva. Empiezo a perder interés en este mundo ya que nada de la vida cotidiana puede llenar esta búsqueda. Pero este mundo reaparece a partir de un modo de estar más contemplativo que hace ver la Belleza como un signo manifiesto

²⁸⁰ Notas de experiencias personales

de lo Sagrado, y en una Dirección como si uno fuera transportado por una corriente poderosa que no depende de su propia voluntad y que impulsa hacia los otros y hacia la Fuente de todo.